UNTERSUCHUNGEN ZU CICERO'S PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN: DE FINIBUS. DE...

Rudolf Hirzel



875.1
Pi4h
V. 2







by Google

Digitized by Google


875.1
P14h
V.2

UNTERSUCHUNGEN

ZU

CICERO'S PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN

VON

RUDOLF HIRZEL

II. THEIL

DE FINIBUS. DE OFFICIIS.

ERSTE ABTHEILUNG

THE
HILDEBRAND
LIBRARY.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1882.

Digitized by Google


LELAND STANFORD LIBRARY UNIVERSITY

A. 32001.

Digitized by Google

Inhalt.

Die Entwicklung der stoischen Philosophie.

Digitized by Google

Druckfehler.

Seite 6 Zeile 1 lies „Epikureern“ statt „Epikuräern“.

„ 24 „ 2 — „auf Antisthenes übertrug“ st. „auch“.

„ 64 Anm. In den aus Xenophons Symposion 4, 6 angeführten Worten ist zu lesen ὅτι Ὅμηρος st. ὃ Ὅμηρος.

„ 392 lies „dem gemeinen Sprachgebrauch“ st. „gemeinsamen“.

Digitized by Google

Die Entwicklung der stoischen Philosophie.

Während es Mühe kostet innerhalb des Epikureismus Punkte der Lehre ausfindig zu machen, über die bei den einzelnen Mitgliedern der Schule gleichzeitig oder im Verlaufe der Zeiten verschiedene Ansichten hervorgetreten sind, ist an solchen innerhalb des Stoicismus kein Mangel und alte und neue Bearbeiter der griechischen Philosophie haben wetteifernd auf sie hingewiesen. Diese Differenzen sind in der stoischen Schule zahlreicher als in irgend einer andern des Alterthums, und dies wird Niemand auffallend finden, der bedenkt, dass Verschiedenheiten der Meinung bei den Anhängern einer und derselben Philosophie in der Regel erst bei der entschiedeneren Durchführung der Grundlehren entstehen und dass gerade die Consequenz wie im Handeln so in der Lehre von den Stoikern besonders hoch geschätzt wurde. Freilich scheinen alle diese Differenzen nur Einzelnes zu betreffen und eine Aufzeichnung derselben keinen weiteren Werth zu haben als so viele Arbeiten, denen wir Philologen uns mit pflichtschuldiger Akribie unterziehen, ohne wenigstens den unmittelbaren Nutzen einzusehen. Das Ganze des Stoicismus schien dadurch, dass hie und da von seinem Felsengrunde ein Stückchen abbröckelte oder von einem Vorübergehenden ein Steinchen hinzugeworfen wurde, nicht erschüttert zu werden, und ein Zeno, Kleanthes und Chrysipp, die als

Digitized by Google

Menschen auch für uns noch so scharf charakterisirt sind, schienen doch der Lehre, die sie bekannten, ihre Eigenthümlichkeit so wenig aufgeprägt zu haben, dass von einer philosophischen Individualität derselben kaum die Rede war. Man war daher zufrieden, wenn man Zeno als den Begründer, Kleanthes als den Fortsetzer und Chrysipp als den Vollender des Stoicismus gepriesen hatte. Im Einklang mit dem gesammten Streben der modernen Alterthumswissenschaft, das auf eine lebensvollere Erfassung der antiken Vergangenheit gerichtet ist und kein Genüge an Abstractionen und Idealen hat, stehen die Versuche, die man in neuester Zeit gemacht hat, die Lehren der älteren Stoiker mehr, als bisher geschehen war, auseinander zu halten und zu diesem Behufe eine Sammlung ihrer literarischen Reste anzubahnen. Niemand wird behaupten wollen, dass das so Erreichte schon die Grenze des Erreichbaren bezeichnet, und die folgenden Untersuchungen sollen dafür noch besonders den Beweis liefern. Dieselben könnten Manchem hier an unrechter Stelle zu stehen scheinen und sollen nicht damit gerechtfertigt werden, dass sie dem Verfasser selbst aus ciceronischen Studien erwachsen sind und insofern allerdings dem Kreise von Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften angehören. Vielmehr wird sich zeigen, dass einzelne Theile der Darstellung, die hier gegeben werden soll, unmittelbar in die Lösung der Frage nach den Quellen ciceronischer Schriften eingreifen; eine gelegentliche und isolirte Darstellung dieser Theile aber, soweit und da wo sie für die späteren Untersuchungen in Betracht kommen, würde den Nachtheil mit sich gebracht haben, dass dieselben dann nicht den Grad von Sicherheit erreicht haben würden, den ihnen eine zusammenhängende Darstellung verleihen kann und den ihr Zweck die Grundlage für Anderes zu bilden erfordert.

Digitized by Google

Wie nach Aristoteles nur diejenige Definition ihre Aufgabe erfüllt, die in den Kreis ihrer Bestimmungen auch die Ursache des zu definirenden Gegenstandes aufgenommen hat, so werden wir auch die Eigentümlichkeit der Zenonischen Philosophie am Besten erkennen, wenn wir auf ihre Entstehung sehen. Dass Zeno die erste Anregung von Seiten der Cyniker empfangen hat, ist meines Wissens nie bestritten worden und kann auch nicht bestritten werden, da, auch wenn man die ausdrücklichen Zeugnisse des Altertums bei Seite setzt, deutlich genug die auch dem oberflächlichen Blicke erkennbare Verwandtschaft der stoischen und cynischen Ethik redet, eine Verwandtschaft, die um so mehr ins Gewicht fällt je mehr man ein Recht hatte die Ethik gerade als die Seele des stoischen Systems zu bezeichnen. Zweifelhaft kann nur sein, wie weit er auch in den anderen Disciplinen der Philosophie sich an Antisthenes anschloss.

Was zunächst die Erkenntnisstheorie betrifft, so nähert sich Antisthenes, wenn er z. B. die Möglichkeit des Widerspruchs läugnet, hier in bedenklichem Grade dem Skepticismus, Zenon dagegen, indem er den von Antisthenes verpönten Disciplinen der Dialektik und Physik den Rang von Wissenschaften zugestand und sie zu Gliedern seines philosophischen Systems erhob, ist auch im Punkte des Dogmatismus das Vorbild der späteren Stoiker gewesen. Um aber zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen müssen wir der Erkenntnisstheorie beider Männer etwas näher treten. Antisthenes unterscheidet zwischen einfachen Vorstellungen, die uns unmittelbar durch die Sinne gegeben sind[1]) und solchen die daraus zusammengesetzt sind, den *δόξαι*. Weder die eine

[1]) Dass die Cyniker die *ἐνάργεια* der Sinneseindrücke anerkannten s. Zeller IIa 251, 2. Ariston von Chios, obgleich Stoiker, stand doch den Cynikern so nahe, dass, was Diogenes VII 163 von ihm berichtet, als Bestätigung der cynischen Lehre gelten kann.

Digitized by Google

noch die andere Art des Vorstellens ist das was wir Wissen nennen. Doch können die *ἀληθεῖς δόξαι* dazu erhoben werden, wenn sie sich mit dem *λόγος* verbinden.[1]) Mit dieser

[1]) Ich setze hierbei die Richtigkeit der Zellerschen Darstellung voraus und namentlich auch, dass der bekannte Abschnitt des platonischen Theätet sich auf Antisthenes bezieht. Nur scheint mir weder Zeller noch bisher überhaupt Jemand die Definition, welche Antisthenes selber von seinem *λόγος* gab, genügend beachtet zu haben vgl. Zeller IIa 252, 1. Nach Diogenes Laertius lautete diese Definition: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*, und Alexander von Aphrodisias, der weiss dass Antisthenes das *τί ἦν* als Gegenstand des *λόγος* bezeichnet hatte, erklärt dasselbe für einen mit *τί ἔστι* synonymen Ausdruck. Zur Rechtfertigung des Imperfekts könnte man sagen, dass dadurch das Wesen des zu definirenden Gegenstandes als etwas bezeichnet wurde, das schon da war, ehe der Definirende an sein Geschäft ging. Nun will ich nicht läugnen, dass diese Ausdrucksweise möglich sei. Bekannt ist ein Gebrauch der griechischen Sprache, der es gestattet eine Empfindung, die man in dem Augenblick, da sie sich regt, auch ausspricht, doch als eine vergangene zu bezeichnen. Sollte das *τί ἦν* des Antisthenes wirklich unter diese Regel fallen? Aber die Worte einer Definition darf man pressen. Nach Antisthenes würde dann der *λόγος* d. h. das Wissen sich nur auf das Vergangene, nicht auch auf das Gegenwärtige beziehen, und das hiesse doch den Werth desselben in bedenklichem Maasse beeinträchtigen, in besonders für Antisthenes bedenklichem Maasse, da ihm das Wissen vorzüglich die Richtschnur unseres Handelns d. h. der Einwirkung auf die uns umgebenden gegenwärtigen Verhältnisse der Dinge ist. Auch das Beharren des Wesens der Dinge inmitten der Flucht ihrer Erscheinungen kann durch *τί ἦν* nicht bezeichnet sein s. Zeller II, 2 S. 208 Anm.; denn mit demselben Rechte hätte er dann *τί ἔσται* sagen können und wäre jedenfalls am sichersten gegangen, wenn er alle drei Zeiten, das *ἦν, ἔστιν* und *ἔσται* in der Definition verbunden hätte. Entweder also hielt es Antisthenes mit Herakleitos und behauptete einen allgemeinen Fluss der Dinge, der auch das Wesen ergreift und uns nicht gestattet, etwas in irgend einem Augenblick als gegenwärtig zu bezeichnen, oder es bleibt uns, wie mir scheint, nur noch eine Erklärung übrig. Nach der platonischen Darstellung besteht der *λόγος* in der Aufzählung der einzelnen Bestand-

Digitized by Google

Theorie hat die stoische, wie sie uns Diog. VII 52 überliefert, eine entschiedene Aehnlichkeit. Nach den Stoikern geht unsere Erkenntniss aus von der *καταληπτικὴ φαντασία*; dieselbe ist doppelter Natur, entweder sinnliche Wahrnehmung oder *πρόληψις*; dabei sind beide nicht in dem gleichen Sinne ursprünglich, da die *προλήψεις* nicht unmittelbar in unserer Seele entstehen, sondern erst aus den Wahrnehmungen der Sinne abgeleitet sind. An die Kyniker erinnert

theile eines Dinges, in der Aufzählung dessen, woraus es zusammengesetzt ist. Diese Elemente isolirt, wie sie im *λόγος* erscheinen, bezeichnen aber im Verhältniss zu ihrer Verbindung, die das gegenwärtige Ding ist, welches definirt werden soll, etwas Vergangenes. Streng genommen war also auch nach der platonischen Darstellung die Aufgabe des *λόγος*, wenn er die Bestandtheile eines Dinges aufzählen sollte, zu bestimmen *τί ἦν* und nicht *τί ἔστι*. Immerhin konnte Antisthenes gelegentlich, wenn er den Ausdruck lockerte, in demselben Sinne *τί ἔστι* sagen, und erklärt sich so der Bericht des Diogenes. — Ich weiss nicht, warum Zeller II[2] 209 Anm. an der Zuverlässigkeit der Nachricht, dass schon Antisthenes das *τί ἦν* aufgebracht habe, zweifelt. Mich dünkt im Gegentheil, dass das aristotelische *τί ἦν εἶναι* nur dann entstehen konnte, wenn *τί ἦν* ein für einen gewissen Begriff feststehender Ausdruck war. Ich will hier nicht entscheiden, wie Aristoteles dazu kam ein solches Sprachungeheuer als *τὸ τί ἦν εἶναι* unstreitig ist, zu schaffen. Aber hinweisen darf ich wohl darauf, dass Platon den *λόγος* in der Auffassung des Antisthenes d. i. das *τί ἦν* für ungenügend hält, das eigenthümliche Wesen eines Dinges zu erfassen. Denn leicht könnte diese Kritik für Aristoteles der Anlass gewesen sein, das *τί ἦν* durch *εἶναι* zu ergänzen. Das antisthenische *τί ἦν* konnte Aristoteles benutzen, um die Elemente eines Begriffes zu bezeichnen, welches nach ihm die Gattungen und Arten sind, und folgte damit derselben Auffassungsweise, nach der er die *γένη* im Vergleich mit den *εἴδη πρότερα* nennt. Das *εἶναι* fügte er vielleicht hinzu um anzudeuten, dass das eigenthümliche Wesen eines Dinges durch die einzelnen Gattungen und Arten für sich allein noch nicht erfüllt wird, sondern erst zu Stande kommt durch die Verbindung aller derselben zu einem Ganzen, eine Verbindung, die sich erst im wirklichen Sein, *εἶναι*, vollzieht.


Digitized by Google

uns hier vor Allem die ἐνάργεια, die den Sinneseindrücken zugesprochen wird, und die πρόληψις, die als stets wahre Vorstellung und, weil sie ohne unser Zuthun aus den einzelnen Sinneseindrücken zusammengefasst ist, mit den ἀληθεῖς δόξαι jener unverkennbare Verwandtschaft hat.[1]) Nur einem oberflächlichen Betrachter aber könnte durch diese Aehnlichkeit der Unterschied verdeckt werden, der die beiden Theorien von einander trennt. Während den Stoikern die αἰσθήσεις und προλήψεις als κριτήρια τῆς ἀληθείας gelten (Diog. 54), würde Antisthenes sich nie herbeigelassen haben in einer δόξα einen Maassstab der Wahrheit anzuerkennen. Denn auch in der ἀληθὴς δόξα ist ja noch gar nicht ohne Weiteres die Bürgschaft der Wahrheit gegeben; derselben werden wir nach Antisthenes Theorie erst versichert durch den hinzukommenden λόγος. Eine andere Wahrheit als die, deren wir durch den λόγος inne werden, hatte für ihn keinen Werth und der kynische Ausspruch (Zeller II[a] 265, 2) εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον war jedenfalls in seinem Sinne. Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, dass wenn Antisthenes überhaupt die Frage nach einem κριτήριον oder κανὼν der Wahrheit in dieser bestimmten Form stellte, er sie durch den λόγος beantwortet hat. So scheint in der Erkenntnisstheorie die Brücke abgebrochen zu sein zwischen den Kynikern, die in dem λόγος und den Stoikern, die in der καταληπτικὴ φαντασία d. i. der αἴσθησις und πρόληψις das κριτήριον der Wahrheit sahen. Wir dürfen indessen nicht vergessen, dass was uns als stoisch überliefert wird, zunächst die Form der Lehre darstellt, die dieselbe bei Chrysipp, jedenfalls bei den Späteren hatte, dass wir daher nicht ohne Weiteres berech-

---

[1]) cf. Diog. L. X 33 von den Epikuräern: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν κτλ.

Digitized by Google

tigt sind daraus Schlüsse auf die Lehre des Stifters zu ziehen. Und doch handelt es sich bei der Frage, die uns jetzt beschäftigt, vor Allen um diese. Es muss also untersucht werden, ob bereits Zenon *αἴσθησις* und *πρόληψις* als *κριτήρια* bezeichnet hat.

Hier beansprucht unsere Aufmerksamkeit zunächst der Name der *πρόληψις*. Wir müssen es Ciceros ausdrücklichem Zeugniss[1]) glauben, dass Epikur der Erste war, der diesen Namen aufbrachte. Von ihm haben ihn die Stoiker entlehnt. Mit dem Namen werden sie aber auch die Sache überkommen haben. Denn dass sie unabhängig von Epikur mit dem Worte *πρόληψις* denselben Begriff verbunden und der dadurch bezeichneten Sache dieselbe Bedeutung in ihrer Theorie zugestanden haben sollten, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Es lässt sich aber auch noch von andrer Seite her zeigen, dass die *πρόληψις* innerhalb der stoischen Erkenntnisstheorie ein fremdartiger Bestandtheil ist. Schon Zeller III[a] S. 76 f. hat auf die Widersprüche hingewiesen, in die sich die Stoiker durch ihre Theorie der *προλήψεις* verwickelten. Denn ein Widerspruch ist es, dass Vorstellungen, die wie die *προλήψεις* erst durch Denkthätigkeit aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen werden, doch dieser als Kriterien der Wahrheit coordinirt werden, und ein zweiter Widerspruch ist es, dass solche Vorstellungen, obgleich sie nach demselben nur unbewusst geübten Verfahren zu Stande gekommen sind wie andere, doch eine grössere Ueberzeugungskraft besitzen sollen als diese. Mit diesen Widersprüchen ist die *πρόληψις* Epikurs nicht behaftet. Nach ihm ist die *πρόληψις* nichts als Ergebniss wiederholter Sinneseindrücke,

---

[1]) Nat. Deor. I 44: sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse *πρόληψιν* appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat.

Digitized by Google

man möchte sagen, nur graduell von der einfachen αἴσθησις unterschieden und hat daher dasselbe Recht wie diese ἐναργής zu heissen, vgl. Diog. X 33; ganz anderer Art sind die übrigen δόξαι oder ἐπίνοιαι, die durch ἀναλογία, ὁμοιότης oder σύνθεσις (Diog. 32) d. h. durch vergleichende Betrachtung der Sinneseindrücke entstehen und daher nicht wie die πρόληψις genannt werden können μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος (Diog. 33). Die Epikurischen προλήψεις behaupten daher ihren Platz sowohl als προλήψεις im vollen Sinne des Wortes, wenn man sie mit den übrigen δόξαι vergleicht, wie als Kriteria der Wahrheit neben den αἰσθήσεις, da sie denselben Grad von ἐνάργεια besitzen. Zu diesen προλήψεις konnten die Epikureer vermöge ihrer Theorie der εἴδωλα auch den Götterglauben rechnen, und wenigstens die älteren Glieder der Schule scheinen die Consequenz so weit getrieben zu haben, dass sie diesen Glauben so wenig als andere προλήψεις und als die αἰσθήσεις nachträglich einem regelrechten Beweise unterwarfen. S. Unterss. I S. 178 f. Diese epikurischen προλήψεις verpflanzten die Stoiker auf den Boden ihrer Philosophie. Wir sehen noch ziemlich deutlich, welche Absicht sie dabei leitete. Denn während die προλήψεις Epikurs ein weites Gebiet sehr verschiedenartiger Vorstellungen umfassen, wie sich dies besonders in dem classischen schon von Demokrit übernommenen Beispiel der allgemeinen Vorstellung „Mensch“ ausspricht, sind sie bei den Stoikern auf einen sehr kleinen Raum beschränkt und enthalten wie es scheint lediglich oder doch hauptsächlich die Grundvorstellungen der Moral und der Religion. Zeller S. 68, 1 ff. Offenbar wollten die Stoiker hier, wo wissenschaftliche Beweise wenig zu fruchten pflegen, sich die bequeme Ausflucht sichern, welche die Epikurischen προλήψεις darzubieten schienen. In diesem wenn nicht lobenswerthen doch begreiflichen Eifer übersahen sie ganz, dass die Bedeutung, welche die Epikureer

Digitized by Google

diesen προλήψεις neben den αἰσθήσεις als Kriterien der Wahrheit beilegten, wesentlich an die epikurische Ansicht von der Entstehung solcher Vorstellungen geknüpft ist und daher zusammenbricht, wo wie bei den Stoikern diese fehlt und solche Vorstellungen erst durch Vergleichungen und Schlüsse aus der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung gewonnen werden, vgl. über die notitia boni die von Zeller 68, 3 angeführten und über den Götterglauben und das Walten der Vorsehung Diog. VII 52 (s. o.). Daher also rührt der schon gerügte Widerspruch, der die stoische Erkenntnisstheorie durchzieht, und ist die gerechte Strafe des an dem Epikurismus begangenen Plagiats. Sie selber sind sich dieses Widerspruchs so wenig bewusst geworden, dass sie gerade die Vorstellungen, die sie προλήψεις zu nennen sich das Recht nahmen, von den ältesten Zeiten der Schule an mit besonders zahlreichen von allen Seiten zusammengesuchten wissenschaftlichen Beweisen überschütteten; die πρόληψις war ihnen, sehr deren ursprünglichem Wesen zuwider, nur ein Argument unter vielen andern.

Wem von den Stoikern gebührt nun diese allerdings bedenkliche Ehre zuerst diesen Uebergriff in den Besitz der Epikurischen Schule gethan zu haben? Obgleich die daraus entsprungene Lehre später zu dem allgemein anerkannten Besitzstand der Schule gehörte, müssen wir doch Bedenken tragen schon den Stifter der Schule, einen Zeitgenossen Epikurs dafür verantwortlich zu machen. Dergleichen Widersprüche und Halbheiten pflegen erst in der weiteren Entwickelung einer Lehre hervorzutreten, und auch der Begriff der πρόληψις musste erst seine ursprüngliche Schärfe verloren haben und einigermaassen abgegriffen sein, bevor er sich eine solche Behandlung gefallen liess, wie sie ihm durch die Stoiker zu Theil wurde. Diese Annahme wird durch die Ueberlieferung bis zu einem gewissen Grade bestätigt.

Digitized by Google

In dieser erscheint nämlich Chrysipp als der Erste, der unter den Stoikern von *προλήψεις* gesprochen hat, und zwar nach Plutarch de rep. Stoic. c. 17 p. 1041 E von *ἔμφυτοι προλήψεις* des Guten und Bösen, während Diogenes sogar ihm allein die Lehre von der *αἴσθησις* und *πρόληψις* als den Kriterien der Wahrheit zuschreibt vgl. VII 54: *ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὑτὸν* (denn so ist st. *αὐτὸν* zu lesen) *ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν.*[1]) Wir kommen daher auf den Gedanken, dass die Erkenntnisstheorie der Stoiker vor Chrysipp ein anderes Aussehen hatte; welches, darauf führen uns vielleicht die schon benutzten Worte des Diogenes 52: *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὴ λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων.* Ich will zwar nicht leugnen, dass mit einiger Routine im Aus- und Unterlegen und etwas Eifer im Geschäft man auch den Sinn dieser Worte so drücken und pressen kann, dass er am Ende in den Rahmen der späteren Erkenntnisstheorie sich einfügen lässt; aber leugnen muss ich, dass ein Unbefangener die Umgehung des Wortes *πρόληψις* nicht auffallend finden würde hier, wo doch von Vorstellungen die Rede ist, die derselben ganz eigens zufallen, wie die von der Existenz der Götter. An die Stelle der *πρόληψις* tritt hier der *λόγος*, der sich mit der *πρόληψις* keineswegs deckt, und daher kommt es, dass die aus diesen Worten uns entgegentretende Erkenntnisstheorie weit

[1]) Dass Chrysipp die Lehre von der *πρόληψις* aufs Reine brachte, scheint auch Plutarch anzudeuten *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* c. 1 p. 1059 B: *Χρύσιππος — ταῖς πρὸς Ἀρκεσίλαον ἀντιγραφαῖς καὶ τὴν Καρνεάδου δεινότητα ἐνέφραξε πολλὰ μὲν τῇ αἰσθήσει καταλιπών, ὥσπερ εἰς πολιορκίαν βοηθήματα, τὸν δὲ περὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰς ἐννοίας τάραχον ἀφελὼν παντάπασι καὶ διορθώσας ἑκάστην καὶ θέμενος εἰς τὸ οἰκεῖον.*

Digitized by Google

mehr als der späteren stoischen der von Platon im Theätet dargestellten cynischen Lehre ähnlich ist. Denn hier wie dort wird das Erfassen der Wahrheit, so weit dieselbe in einfachen Vorstellungen enthalten ist, durch die Sinne, so weit sie in zusammengesetzten enthalten ist, durch den *λόγος* ermöglicht. Nahe liegt es daher zu vermuthen, dass in diesen unscheinbaren Worten des Diogenes ein Rest der alten stoischen Erkenntnisstheorie erhalten ist. Alles Vermuthens überhebt uns aber das ausdrückliche Zeugniss des Diogenes, wenn er 54, nachdem er von Chrysipps Erkenntnisstheorie gesprochen hat, hinzufügt: *ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν,*[1]) *ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί.* Die Giltigkeit dieses Zeugnisses ist indessen in neuester Zeit bestritten worden. Petrus Corssen de Posidonio Rhodio S. 19 erklärt: non dubito illud *Στωïκῶν* vel Laertii ipsius vel auctoris ejus inscitiae tribuere. So zuversichtlich äussert er sich lediglich deshalb, weil die Lehre vom *ὀρθὸς λόγος* als Kriterion sich mit der gemein stoischen, später fast allein geltenden Erkenntnisstheorie nicht verträgt und weil Sextus Empiricus, dem derselbe Posidonius Gewährsmann gewesen zu sein scheint, jene Lehre auf Empedokles, die Pythagoreer und Platon zurückführt. An diese also hätten wir in Zukunft unter den *ἀρχαιότεροι* zu denken. Dass von den beiden Gründen der erste nicht stichhaltig ist, be-

[1]) *ἀπολείπουσιν* sie weisen sie nicht zurück, verwerfen sie nicht, wie man *ἀπολείπειν τινὰ δικαστήν* sagte. Das setzt voraus entweder dass sie aus einer grösseren Zahl von Kriterien nur den *ὀρθὸς λόγος* als solches übrig liessen, oder dass sie dem *ὀρθὸς λόγος* seine Bedeutung als Kriterium liessen, die Andere ihm bestritten. In jenem Falle würde Diogenes wohl gesagt haben *τὸν ὀρθὸν λόγον μόνον εἶναι.* Es findet also der zweite Fall statt und *ἀπολείπουσιν* bezieht sich auf die Polemik, die man gegen diese Lehre führte.

Digitized by Google

darf nach dem bisherigen Gange der Untersuchung keines Beweises. Was den zweiten betrifft, so enthält derselbe auf jeden Fall eine Ungenauigkeit. Denn handelt es sich darum, die Vertreter der Lehre anzugeben, nach der der *λόγος* schlechthin das Kriterion ist, so gehören, wenn wir Sextus glauben, dazu ausser den Genannten überhaupt die an Thales anknüpfenden Naturphilosophen (*οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοί*) 89, namentlich Anaxagoras 91, Parmenides 114, Heraklit 126 und Demokrit 139. Handelt es sich aber, wie es hier der Fall ist, um Vertreter der Lehre, nach der nicht der *λόγος* an sich, sondern der *ὀρθὸς λόγος* das Kriterion ist, so durfte bloss Empedokles genannt werden 122. Wie konnte dann aber Posidonius von *ἀρχαιότεροι* im Plural sprechen, die den *ὀρθὸς λόγος* als Kriterion bezeichnet hätten! Corssen hat es sich eben hier zu leicht gemacht. So hat er keiner näheren Betrachtung für werth gehalten, was Sextus zweimal berichtet 115 und 122, dass Empedokles verschiedene Ausleger hatte, von denen nur die Einen bei ihm den *ὀρθὸς λόγος* wieder fanden. Warum gaben diese nun dieser ferner liegenden minder einfachen — das ist das Urtheil des Sextus oder seines Gewährsmannes 115 [1]) — Erklärung den Vorzug? Hätte Corssen sich diese Frage vorgelegt, so würde er darauf wohl auch die Antwort gegeben haben, die zwar nicht die allein mögliche aber doch die wahrscheinlichste ist, dass sie nämlich von dem Wunsche geleitet wurden ihre eigne Ueberzeugung bei Empedokles wieder zu finden. Man könnte es also aus Sextus Empiricus allein schon wahrscheinlich machen, dass in späterer Zeit Philosophen existirten, denen der *ὀρθὸς λόγος* als Kriterion galt, und Corssen mag nur dem Diogenes Abbitte thun, da derselbe in diesem Falle wenigstens die

---

[1]) Es ist deshalb nicht ganz genau, wenn Zeller I 728, 1 sagt, Sextus Empiricus lasse den Empedokles lehren, nicht die Sinne, sondern der *ὀρθὸς λόγος* sei Kriterium der Wahrheit.

Digitized by Google

Rüge nicht verdient hat. Und um so weniger hätte man in des Diogenes Angabe über *οἱ ἀρχαιότεροι στωικοὶ* Misstrauen setzen sollen, als der weitere Verlauf von Diogenes eigner Darstellung zeigt, dafs diese Angabe durchaus nicht in der Luft schwebt. Wenn der *ὀρθὸς λόγος* 88[1]) als das allgemeine die ganze Natur durchwaltende Gesetz erscheint, das den höchsten Maassstab für unser Handeln abgiebt, so wird er eben dadurch als das *κριτήριον* bezeichnet, an dem wir erkennen, wie wir in jedem einzelnen Falle handeln sollen. Er ist *κριτήριον* also zunächst nur in menschlichen Dingen. Da indessen auch die *προλήψεις* vorzüglich solche Vorstellungen sind, die für die Sittlichkeit Werth und auf unser Handeln Einfluss haben und da überhaupt die Erkenntniss und das Wissen von den Stoikern auf das Handeln bezogen wird, so konnte man wohl das Princip der Ethik als das Prinzip der Erkenntniss überhaupt bezeichnen und namentlich konnten dies ältere Stoiker thun, die dem Cynismus, diesem abgesagten Feind aller nicht-ethischen Wissenschaft, noch näher standen. Immerhin würde dann in der Angabe des Diogenes, dass ältere Stoiker den *ὀρθὸς λόγος* für das *κριτήριον* erklärt hätten, eine Ungenauigkeit enthalten sein, wenn dieselbe auch weniger ihm als den Stoikern selber zur Last fiele. Aber nicht einmal eine solche Ungenauigkeit, scheint es, brauchen wir anzunehmen. Denn 47 lesen wir *τὴν ἀματαιότητα* (sc. *φασὶν εἶναι*) *ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.* Ohne dass hier der *ὀρθὸς λόγος* ausdrücklich *κριτήριον* genannt wird, ist er doch deutlich genug als solches charakterisirt, zumal wenn man aus des Diogenes Darstellung der

---

[1]) *τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.*



Digitized by Google

epikurischen Lehre 33 vergleicht: *ἐναργεῖς εἰσὶν αἱ προλήψεις καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται, ἐφ' ὃ ἀναφέροντες λέγομεν.*

Da nun jene Worte einem Abschnitt entnommen sind, der der stoischen Dialektik gewidmet ist, so werden wir daraus schliessen, dass wirklich einzelne Stoiker in dem *ὀρθὸς λόγος* ein Princip und Kriterion nicht bloss der Ethik sondern der Erkenntniss überhaupt erblickten. Zu den nachgewiesenen Spuren der älteren Theorie kommt bei Diogenes noch 93: *τὴν ἐγκράτειαν* (sc. *φασὶν εἶναι*) *διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἕξιν ἀήττητον ἡδονῶν* und 128: *φύσει τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει* (sc. *ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς*), *ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ τοῦ καλοῦ.* Schwerlich würden uns aber auch nur so viel Trümmer dieser älteren Lehre erhalten sein, schwerlich würde man sich bemüht haben sie als Bausteine auch in dem späteren System noch zu verwerthen, wenn die Urheber jener Lehre ältere Stoiker waren, die abseits von der durch den Stifter bezeichneten Richtung ihren eigenen Weg gingen. Die Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, dass unter der unbestimmten Bezeichnung *ἄλλοι τινὲς τῶν ἀρχαιοτέρων στωικῶν* der Stifter selber und Kleanthes verborgen sind.[1]) Und wirklich haben wir dafür, dass Zenon bereits den *ὀρθὸς λόγος* als Kriterion wenigstens in moralischen Dingen verwandte, ein ausdrückliches Zeugniss in dem siebenten der von Wachsmuth gesammelten ethischen Fragmente (s. Philo *Πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* p. 460, 35 ed Mangey): *ἄξιον τὸ Ζηνώνειον ἐπιφωνῆσαι, ὅτι θᾶττον ἂν ἀσκὸν βαπτίσαις πλήρη πνεύματος ἢ βιάσαιο τὸν σπουδαῖον ὀντινοῦν ἄκοντα δρᾶσαί*

---

[1]) Vgl über *ἀρχαιότεροι* auf Zenon und Kleanthes bezogen Diog. VII 84.

Digitized by Google

τι τῶν ἀβουλήτων· ἀνένδοτος γὰρ καὶ ἀήττητος ψυχή, ἣν ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε.[1]) Auf die natürlicher Weise sich aufdrängende Frage, was denn die Späteren, wahrscheinlich also Chrysipp, veranlasste diese ältere Theorie aufzugeben, ist die nahe liegende Antwort, dass es der Widerspruch war, den dieselbe von Seiten der anderen Philosophen erfuhr. Dass der *λόγος* nicht Kriterion sein könne, hatte Epikur zu zeigen versucht vgl. Diog. X 32 und dasselbe thaten wenigstens spätere Skeptiker vgl. IX 95, die aber dann wohl nur wiederholten, was sie von früheren gelernt hatten. Epikur berief sich auf die Abhängigkeit des *λόγος* von den Sinnen, die Skeptiker betonten, dass er mit sich selbst im Widerstreit sei. Beiden Einwürfen wird in der That die neue Modification der stoischen Lehre bis zu einem gewissen Grade gerecht, am meisten scheinbar den Epikureern, deren *προλήψεις* wenigstens äusserlich als Kriterien aufgenommen wurden, aber doch auch den Skeptikern, da nur solche dem *λόγος* entspringende Vorstellungen als Kriterien gelten sollten, über deren Wahrheit alle Menschen einstimmig sind. In noch späterer Zeit hat dann vielleicht

[1]) Nur aus bibliographischer Gewissenhaftigkeit bemerke ich hier, dass die Frage nach dem *ὀρθὸς λόγος* der älteren Stoiker auch Wellmann gestreift hat in Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 486. Etwas mehr bringt Weygoldt „Zeno von Kittium und seine Lehre“ S. 23 bei, aber nur um in dem Resultat zu gipfeln, das durch die obige Darstellung zur Genüge widerlegt wird, dass nämlich der *ὀρθὸς λόγος* mit dem Syllogismus identisch sei. Man hat nicht davon lassen können, Zeno bereits die Lehre von der *αἴσθησις* und *πρόληψις* als den beiden Kriterien unserer Erkenntniss zuzuschreiben und wie es scheint hierzu sich auch durch Sextus Emp. adv. dogm. I 253 verleiten lassen. Die *ἀρχαιότεροι*, die hiernach bereits die *καταληπτικὴ φαντασία* als Kriterion kannten, sind aber nicht nothwendig dieselben wie die des Diogenes, sondern relativ zu fassen; wie, das zeigt der Gegensatz *οἱ δὲ νεώτεροι προςετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα.*



die ältere Theorie eine Wiederauferstehung gefeiert. Wenigstens scheint gerade Posidon ihr seine Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, da er nicht bloss von Diogenes als Gewährsmann genannt wird, sondern eine seiner Schriften[1]) wohl auch dem betreffenden Abschnitt des Sextus Empiricus zu Grunde liegt. Wir wissen aber, dass Posidon auch sonst es liebte von Chrysipp auf die älteren Stoiker zurückzugehen und dazu besonders getrieben wurde von dem zeitgemässen Bestreben die stoische mit der platonischen Lehre in Einklang zu setzen. Da er *περὶ κριτηρίου* schrieb, muss er diesen Gegenstand einer neuen und eingehenden Betrachtung unterzogen haben. Dann aber musste er nach seiner ganzen Richtung dem *ὀρθὸς λόγος* den Vorzug geben; denn es ist offenbar, dass von hier aus der Weg zur platonischen Erkenntnisstheorie leichter zu bahnen war als von den *προλήψεις* aus, und der früher bezeichnete Abschnitt des Sextus zeigt deutlich, dass, wenn man nur die feineren Unterschiede unbeachtet liess, über den *λόγος* als Kriterion die verschiedensten Philosophen, darunter auch Plato, einstimmig zu sein schienen. Aber in der Regel ist es doch der *λόγος* schlechthin, der Kriterion sein soll; die älteren Stoiker indessen hatten als solches den *ὀρθὸς λόγος* aufgestellt. Dies erinnert uns an eine andere Frage, die wir wenigstens suchen müssen zu beantworten.

Wenn die älteren Stoiker in der Erkenntnisstheorie wirklich an die Kyniker anknüpften, warum blieben sie denn nicht dabei den *λόγος* für sich als Kriterion gelten zu lassen, sondern setzten an dessen Stelle den *ὀρθὸς λόγος*? Wir haben schon der Besprechung und Kritik gedacht, die die Lehre des Antisthenes, dass die *ἐπιστήμη* sei *ἡ μετὰ λόγου ἀληθὴς*

[1]) Ob es gerade die *περὶ κριτηρίου* ist, kann ich nicht für so ausgemacht halten, wie Corssen thut.

Digitized by Google

δόξα, im platonischen Theätet p. 201 c ff. erfährt. In dieser Kritik stellt sich heraus, dass wir mögen den *λόγος* in einer Bedeutung nehmen, in welcher wir wollen, er für sich allein noch nicht genügt um die *ἀληθὴς δόξα* zum Wissen zu erheben. An der Schroffheit des Antisthenes und seiner nächsten Schüler prallten diese Einwürfe natürlich ab. Spätere konnten der Wucht derselben auf die Dauer nicht widerstehen, und mussten auf eine Modification der Lehre des Antisthenes sinnen. Man ersetzte also den einfachen *λόγος*, dem allein Platons Kritik galt, durch den *ὀρθὸς λόγος*, und erreichte dadurch den doppelten Zweck der platonischen Kritik aus dem Wege zu gehen und mit Antisthenes nicht zu brechen. Uebrigens that man, indem man den *ὀρθὸς λόγος* zum Kriterion erhob, nicht einmal etwas Neues; man fand ja ihn als solches schon vor. Denn nicht bloss Aristoteles hatte ihn in moralischen Dingen zum Richter gemacht (vgl. Bonitz Ind. 437ª 18. Zeller IIᵇ 491. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 76 f.), sondern auch Platon hatte diese Auffassung, wie Stellen seiner Schriften bekunden, so Gess. X 890 D, wo *νόμος* und *τέχνη* heissen *νοῦ γεννήματα κατὰ λόγον ὀρθόν* und vorzüglich Phädon p. 73 A: *ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσι πάντα ᾗ ἔχει· καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ' ἦσαν τοῦτο ποιήσειν.*[1]) An letzterer Stelle erscheint der *ὀρθὸς λόγος* nicht als Princip der Moral, sondern der Erkenntniss. Wahrscheinlich aber war der Anspruch des *ὀρθὸς λόγος* als Kriterion zu gelten noch besser und fester begründet, als es durch Platos und Aristoteles' Autorität möglich gewesen wäre. Denn zum deutlichen

[1]) Ausserdem findet sich der *ὀρθὸς λόγος*, wie Heinze die Lehre vom Logos S. 76, 1 u. 2 nachweist, noch Kritias 109 B und Politikos 310 C.

Beweise, dass wir es hier nicht mit einem Stück platonischer oder aristotelischer Terminologie zu thun haben, sind es in den beiden angeführten Stellen nicht Platons Vertreter, welche reden, sondern in den Gesetzen Kleinias und im Phädon Kebes. Die fragliche Bedeutung des *ὀρθὸς λόγος* war also in einem allgemeinen Sprachgebrauch begründet, zu dem uns wenigstens Ansätze schon bei Herodot [1]) begegnen. Daher entnahm ihn Aristoteles und zeigte sich hier wieder einmal als Popularphilosoph im guten Sinne des Wortes und daher werden ihn auch diejenigen entnommen haben, die zuerst es unternahmen die kynische Erkenntnisstheorie in der Weise, wie ich vermuthet habe, umzubilden. Wer diese sind, ob Zenon oder schon Kyniker vor ihm, habe ich bis jetzt unbestimmt gelassen. Vielleicht klärt uns Aristoteles darüber auf. In der Nikomachischen Ethik VI 13 p. 1144[b] 17 lesen wir Folgendes: *διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν· σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι τὴν ἕξιν, εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν· ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν· δεῖ δὴ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν.* Dass wirklich zu Aristoteles' Zeit alle Philosophen die *ἀρετὴ* als *ἕξις ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* definirt hätten, glaube ich nicht; denn wenn auch die verschiedenen Definitionen der Tugend dem Gedanken nach auf

---

[1]) Heinze S. 75, 3 hat verglichen VI 53 u. 68. Dieselbe Bedeutung (= *ἀληθὴς λόγος*) hat *ὀρθὸς λόγος* auch bei Diog. L. VI 73 in einem Ausspruche des Kynikers Diogenes.

Digitized by Google

Eines hinauslaufen mochten oder wenigstens diese Auffassung zuliessen, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass sie, wie doch die citirte Stelle voraussetzt, auch in den Worten zusammentreffen. In der parallelen Stelle der *Ἠθικὰ Μεγάλα* I 35 p. 1198ᵃ 13[1]) heisst es auch nicht *νῦν πάντες*, sondern *οἱ νῦν*. Darunter aber sämmtliche zeitgenössische Philosophen zu verstehen, ist durchaus nicht nöthig. An zwei Stellen, die der Index der akademischen Ausgabe dafür noch bietet, Metaph. *Α* 9 p. 992ᵃ 33 und *Λ* 1 p. 1069ᵃ 26 (siehe dazu Bonitz in der Ausg.), sollen wir dabei nicht an alle Philosophen der Zeit, sondern nur an die Platoniker denken. Verständiger Weise können wir daher auch *οἱ νῦν* in der Grossen Ethik und *πάντες* in der Nikomachischen nur mit der Beschränkung auffassen, die der Zusammenhang vorzeichnet. Aristoteles beginnt in der Nikomachischen Ethik die uns hier interessirende Erörterung mit den Worten *διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι*. Durch die Art, wie fortgefahren wird *καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει κτλ.* ist ausgeschlossen, wozu sonst die Grosse Ethik 1198ᵃ 10 verführen könnte, dass wir *τινὲς* lediglich auf Sokrates bezögen. Andererseits hätte aber Aristoteles, nachdem er die Ansicht von *τινὲς* erwähnt, nicht so rasch auf Sokrates übergehen und die vorher den *τινὲς* zugeschriebene Ansicht nun als dessen Lehre kritisiren können, wenn jene „Einige“ nicht solche waren, die mit Sokrates in der engsten Verbindung standen und namentlich in diesem Falle

---

[1]) Die betreffende Stelle lautet hier: *διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε, φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον· τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλά, τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν. ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὕτως. πράξαι μὲν γὰρ ἄν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ κτλ.*

Digitized by Google

sich auf ihn berufen hatten. Von den Anhängern des Sokrates waren aber die Meisten über ihn hinaus- oder doch wenigstens ihren eignen Weg gegangen; die Einzigen, die man, wenn man in der Theorie nur den Buchstaben, in der Praxis nur das Aeussere der Handlungen ins Auge fasste, als treue Schüler des Sokrates bezeichnen konnte und die sich dessen mit einem gewissen Scheine des Rechtes rühmen konnten, waren die Kyniker, die man deshalb wohl die Orthodoxen unter den Sokratikern nennen darf. Mit Sokrates theilten sie die Ansicht, dass alle Tugend auf einem Wissen beruhe (s. Zeller II[a] 265), und sie müssen um dieses Wissen zu bezeichnen sich auch des Namens *φρόνησις* bedient haben, da nur so der Werth, den sie dieser beilegten (s. Zeller 265, 1. 266, 5), sich erklärt. So eignen sie sich vollkommen dazu die *τινὲς* zu sein, von denen Aristoteles spricht.[1]) Unter *οἱ νῦν* würde man dann an jüngere Kyniker zu denken haben, die sich eine Abänderung der älteren Lehre erlaubten und in dem Wissen nicht so sehr die einzige Quelle, als vielmehr den alleingiltigen Maassstab der Tugend und Sittlichkeit erblickten. Schon Antisthenes hatte zu dieser Entwicklung den Anstoss gegeben, wenn er nach Diog. VI, 11 lehrte *τὴν ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων* und das Verhältniss der *φρόνησις* zur *ἰσχὺς* einer Erörterung unterzogen hatte.[2])

[1]) Ramsauer in seiner Ausgabe der Nikom. Eth. S. 421 ist nicht einmal auf den Gedanken gekommen, dass man unter *τινὲς* an andere Philosophen ausser Sokrates denken könne. Freilich wird es ihm bedenklich, dass der historische Sokrates, wie wir ihn ans Xenophon kennen, die *ἀρετή* nie *φρόνησις, ἐπιστήμη* oder gar *λόγος* genannt. Für uns heben sich diese Bedenken, wenn wir annehmen, dass Aristoteles, was er hier über Sokrates' Lehre mittheilt, einer Schrift des Antisthenes entnommen hat.

[2]) Diog. VI 11 führt als Lehre des Antisthenes an *αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς*

Digitized by Google

Wie in der Entwicklung der platonischen Philosophie neben der auf das Wissen gegründeten ächt sokratischen die bloss gewohnheitsmässige Tugend mit der Zeit sich immer mehr hervordrängt und grössere Anerkennung findet, so wird dieselbe Entwicklung nur rascher in der von Anfang an viel mehr auf die Praxis angelegten kynischen Philosophie sich vollzogen haben. Es ist gewiss kein Zufall, dass, während der Stifter der Schule Antisthenes noch eine ziemlich umfangreiche Thätigkeit als Schriftsteller entfaltet und eine eigenthümliche Theorie ausgebildet hat, seine Nachfolger, wenn sie sich auch als Schriftsteller hin und wieder versucht haben, in demselben Maasse als sie für Anekdotensammler unschätzbar wurden für die Geschichte der philosophischen Theorien jede Bedeutung verloren.[1]) Wir dürfen vermuthen, dass sie mehr und mehr die Praxis von der Theorie unabhängig zu machen suchten. Es ist fraglich, ob es im Sinne des Stifters war, wenn Diogenes der *ἄσκησις* nicht blos einen hohen Werth beilegte (cf. Diog. VI, 70) sondern einen so hohen, dass er behauptete sie sei vermögend *πᾶν ἐκνικῆσαι* (Diog. 71).[2]) Vielmehr klingt dies, als wenn die *ἄσκησις*

ἰσχύος. Vermuthlich hatte er dieselbe in seinem *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ* (?) *ἰσχύος* (s. Diog. 18 aber auch 17, wo *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος*) vorgetragen.

[1]) Darum haben diejenigen nicht ganz Unrecht, die schon im Alterthum behaupteten, dass der Kynismus keine *αἵρεσις* sondern nur eine *ἔνστασις βίου* sei Diog. VI 103. Ob bereits Antisthenes das Kynische Kostüm angelegt habe, findet mit Recht J. Bernays Lucian und die Kyniker S. 23 fraglich.

[2]) Hierher kann man auch den Ausspruch des Diogenes ziehen, auf den kürzlich J. Bernays Lucian und die Kyniker S. 24 aufmerksam gemacht hat. Er nannte den Antisthenes eine „Trompete, die ihren eignen Schall nicht vernehme“. Antisthenes war ihm also zu sehr Theoretiker und legte nicht genug Werth auf die Praxis. Dass der Kynismus des Antisthenes anderer Art war als der des Diogenes,



den *λόγος*[1]) aus der Stelle, die er bei Antisthenes behauptet, verdrängt hätte. So viel steht fest, dass, wollte man die sittliche Praxis der jüngeren Kyniker auf eine Formel bringen, man ihre *ἀρετή* ebenso unpassend als eine *φρόνησις* oder gar *ἐπιστήμη* wie passend als *ἕξις ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* bezeichnen würde. Denn *ἕξις* durfte man die Tugend wohl nennen, wenn diese nach Diogenes das Ergebniss der Uebung und Gewohnheit, der *ἄσκησις*, ist. So befestigt sich mehr und mehr die Vermuthung, dass wir die Urheber dieser Definition der *ἀρετή* in den Reihen der jüngeren Kyniker zu suchen haben. Den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit erreicht sie, wenn wir stoische Definitionen vergleichen.

---

deuten wohl auch Julians Worte an Or. VI 187c, angeführt von Krische Unters. S. 244: *ὁ Κυνισμὸς οὔτε Ἀντισθενισμός ἐστιν οὔτε Διογενισμός.* An der Einförmigkeit, in der der Kynismus bei den verschiedenen Vertretern erscheint, trägt wohl nur die Darstellung der Neuern und an dieser die mangelhafte Ueberlieferung die Schuld. Glücklicher Weise sind in derselben wenigstens nicht alle Spuren ausgelöscht, aus denen wir auf das Richtige schliessen können. So hat Zeller II[a] 275, 1 auf den Widerspruch hingewiesen, dass Diogenes das Heiraten gänzlich verpönte, Krates aber nicht nur sich selber, sondern auch seine Kinder verheiratete. Auch Zenon gestattet in seiner *Πολιτεία*, die er noch als Schüler des Krates schrieb, dem Weisen das Heiraten, s. aber auch Wellmann in Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 439. Diogenes nahm also einen schrofferen Standpunkt ein. Diogenes scheint den Gipfel des Kynismus bezeichnet zu haben, mit Krates steigt derselbe wieder herab und lässt sich zu Concessionen herbei. Die Alten mögen darüber noch mehr gewusst haben, wenn sie Diogenes durch die *ἀπάθεια*, Krates durch die *ἐγκράτεια* characterisirten vgl. Diog. L. VI 15: *οὗτος (Ἀντισθένης) ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας.*

[1]) Denn darauf, dass bei Diog. VI 24 der Ausspruch *εἰς τὸν βίον παρεσκευάσθαι δεῖν λόγον ἢ βρόχον* auch Diogenes beigelegt wird, ist natürlich nichts zu geben.

Digitized by Google

Denn nicht blos werden hier mehrere *ἀρεταὶ* auch als *ἕξεις* bezeichnet (Diog. VII, 93), sondern auch eine und gerade die, welche Sokrates für den Grundstein aller Tugenden erklärte (s. Zeller II[a] 135, 2), die *ἐγκράτεια*, so definirt, dass Niemand die Verwandtschaft mit der von Aristoteles erwähnten Definition verkennen kann. *Τὴν ἐγκράτειαν*, sagt Diogenes a. a. O., definirten die Stoiker als *διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ᾽ ὀρθὸν λόγον ἢ ἕξιν ἀήττητον ἡδονῶν.* Ja so wichtig war ihnen der *ὀρθὸς λόγος* für die Definition der Tugend, dass sie bisweilen kurzab die Tugend durch *ὀρθὸς λόγος* definirten.[1]) Da nun die stoische Ethik aus der kynischen hervorgegangen ist, so kommen wir auch von dieser Seite zu demselben Resultat, zu dem uns schon vorher andere Erwägungen geführt hatten.

Den *ὀρθὸς λόγος* hat hiernach Zenon von jüngeren Kynikern, wohl von seinem Lehrer Krates, übernommen und von einem ethischen Princip, über welche Bedeutung er bei den Kynikern nicht hinausgekommen zu sein scheint, zu einem Princip unserer Erkenntniss überhaupt erhoben.[2]) Wie er hierbei an Antisthenes und dessen Lehre von *λόγος* anknüpfen konnte, so scheint er auch in anderer Beziehung von den späteren Mitgliedern der Schule auf den Stifter zurückgegangen zu sein. Denn wir erfahren durch Plutarch de rep. Stoic. c. 7, dass er neben einer andern Auffassung der Tugenden auch diejenige gelten liess, die in ihnen nichts weiter als verschiedene Bethätigungen der einen

---

[1]) Denn so und nicht anders müssen wir doch recta ratio bei Cicero Tuscul. IV. 15, 34 übersetzen. Ebenso de legg. V. 23. Möglich ist freilich, dass nur Cicero der Meinung war, die in den Worten ausgesprochen ist ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.

[2]) Auch unter den *τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τινὲς* des Alexander Aphrod. zur Topik (schol. Arist. p. 256[b] 14), welche den *λόγος* durch *τί ἦν* definirten, könnte Zenon gemeint sein.

Digitized by Google

φρόνησις sah.[1]) Es war die Neigung zum Dogmatismus, die bei Antisthenes eher Befriediguug fand als bei dessen späteren Anhängern. Zeno war wie es scheint auch der Erste, der nach Antisthenes die literarische Polemik gegen Platon wieder aufnahm und unter anderem dessen Ideenlehre und zwar in demselben Sinne bekämpfte.[2]) Vgl. Euseb. praep. evang.

---

[1]) Das Schwanken der beiden Auffassungen, der einen, die in den Tugenden und der andern, die in ihnen eine Stärke und Gesundheit der Seele erblickt, durchzieht auch sonst die stoische Lehre vgl. bes. Diog. VII 90 ff., ausserdem s. Zeller III^a S. 219 ff. Vielleicht war dasselbe nicht so sehr die Folge der Unklarheit, an der die Bestimmung, welche Antisthenes von der Tugend gegeben hatte, litt, wenn er zu der *φρόνησις* doch auch die *Σωκρατικὴ ἰσχὺς* forderte, als hervorgegangen aus dem Bestreben, die verschiedenen Richtungen des Kynismus mit einander zu versöhnen.

[2]) Eine Anmerkung verdient wenigstens, dass in einer bekannten Anekdote (s. Zeller II^a 254, 1) Antisthenes die Ideenlehre widerlegte nach der einen Version mit den Worten *ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ*, nach der andern ebenso, nur dass diesmal *ἄνθρωπος* als Beispiel dient. Irgend einen Anhalt in schriftlichen Aeusserungen des Antisthenes könnte diese Erzählung doch haben. Dann wäre aber bedeutsam, dass seitdem in der stoischen Schule und später auch anderwärts in demselben Zusammenhang auch die gleichen Beispiele *ἄνθρωπος* und *ἵππος* verwandt wurden. Ueber Zenon vgl. Stob. ecl. I 332. Diogenes den Babylonier Diog. VII 58. Dazu vgl. 61. So öfter bei Sextus Empir. Auch bei Grammatikern vgl. Prantl, Geschichte der Logik I 423, 68. Selbst noch bei Porphyrios vgl. Stob. ecl. I 830. Doch könnte schon Aristoteles sich derselben Beispiele und zu demselben Zwecke bedient haben vgl. Seneca ep. 58, 9. Varro de L. L. VIII 11. Dies angenommen bleibt immer die Möglichkeit, dass Aristoteles, der doch bei seiner Kritik der platonischen Ideenlehre die Kritik des Antisthenes nicht unberücksichtigt lassen konnte, von ihm auch die Beispiele übernahm. Antisthenes hatte den Anstoss zur Auswahl gerade dieser Beispiele jedenfalls durch Plato Phädon p. 78 D erhalten. Ich will nicht läugnen, dass sich auch der umgekehrte Weg denken lässt und man auch Antisthenes die einmal classisch gewordenen Beispiele übertrug; halte aber die andere Annahme für wahrscheinlicher. S. Exc. VIII.

Digitized by Google

XV 45, 4. Dem Kreise der gegen Plato gerichteten Schriften gehörte wohl auch die *Πολιτεία* an. Antisthenes hatte, wie es scheint, zuerst in einer politischen Schrift, auf deren Vorhandensein Titel wie *περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* und *πολιτικὸς διάλογος* deuten, das kynische Ideal eines Staates entworfen. Dagegen wendet sich nach einer wahrscheinlichen Vermuthung (s. Zeller II[a] 278, 4) die Kritik Platons theils im Politikos theils in seinem grossen Werke über den Staat. In dem letzteren hatte er auch einen Hauptsatz der kynischen Ethik (cf. VI 505 B. Zeller 266, 5) bekämpft. Gegen dieses musste sich daher vorzüglich der Angriff aus den Reihen der Kyniker richten und wie es scheint war Zenon der Erste, der als Schriftsteller hier wieder die Sache des Antisthenes vertrat.[1]) Aus der engen Beziehung, die nach

[1]) Denn da die *Πολιτεία* des Diogenes nicht einmal Sotion für echt hielt vgl. Diog. VI 80, so müssen gegen ihre Echtheit doch schwere Bedenken vorgelegen haben. — Dass Zenon gegen Platons *Πολιτεία* schrieb, bezeugt ausdrücklich Plutarch de Stoic. rep. c. 7 p. 1034 F und wo anders sollte diese Polemik Platz gefunden haben als in dem gleichnamigen Werke? So urtheilt richtig Wellmann in Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 437. Wir können nicht bestimmen, wie weit sich diese Polemik erstreckte, z. B. nicht sagen, ob in diesem Werke auch die Kritik der Ideenlehre enthalten war; dass aber die Polemik sich weiter erstreckte als man vermuthet, lässt sich wahrscheinlich machen. Wir müssen dazu freilich etwas weiter ausholen. Bei Virgil in der Aeneis VI vernimmt Aeneas mit Erstaunen, dass die Seelen aus der Unterwelt wieder zum Licht zurückkehren, und bittet seinen Vater darüber um nähere Auskunft. Sie wird ihm VI 724 ff. in folgenden Worten zu Theil:

Principio caelum ac terras camposque liquentis
Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.

Digitized by Google

Antisthenes zwischen den Namen der Dinge und deren Begriffen bestand, ist die Verbindung hervorgegangen, in der

Igneus est ollis vigor et calestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant
Terrenique hebetant artus moribundaque membra.
Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
Dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.
Quin et supremo cum lumine vita reliquit,
Non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
Corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
Multa diu concreta modis inolescere miris.
Ergo excercentur poenis veterumque malorum
Supplicia expendunt: aliae panduntur inanis
Suspensae ad ventos; aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus aut exuritur igni.
Quisque suos patimur Manis; exinde per amplum
Mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus,
Donec longa dies, perfecto temporis orbe,
Concretam exemit labem purumque relinquit
Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.
Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno,
Scilicet immemores supera ut convexa revisant
Rursus et incipiant in corpora velle reverti.

Wir fragen, woher Virgil diese Schilderung der Leiden und Freuden der abgeschiedenen Seelen genommen hat, die von denen, die uns sonst bekannt sind, sich wesentlich unterscheidet. Dass er in der kühnen Weise Dantes oder Miltons sich eine Unterwelt, wie er sie braucht, mit eigner Hand geschaffen habe, wird Niemand annehmen, da Virgils unbestreitbares poetisches Talent nach dieser Seite zu versagte und er ein gelehrter Dichter war, den man sich nicht zu scheuen braucht nach seinen Quellen zu fragen. Hätten wir hier eine Darstellung von Virgils eigner Erfindung vor uns, so würde uns wahrscheinlich darin der Schüler Siros entgegentreten und die Spuren der epikurischen Naturlehre ihr aufgeprägt sein. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, dass diese ganze Darstellung auf den Voraussetzungen des stoischen Systems ruht. Da ist von dem Geist die

Digitized by Google

wir schon bei Zenon Grammatik und Logik finden und der Nominalismus des Antisthenes hat den Formalismus der

Rede, der die ganze Welt bewegt und durchdringt v. 726 f. und dessen Theile die menschlichen und Thierseelen sind v. 728 f. Dieser Geist soll feuriger, aber auch wieder luftartiger Natur v. 730. 747, und der Ursprung nicht bloss des Denkens, sondern auch der Leidenschaften und Empfindungen sein v. 733. An sich hat es nichts Auffallendes bei einem Dichter jener Zeit stoischen Lehren zu begegnen, bei Virgil so wenig als bei Ovid, der Metam. I 256 f. sich zu der stoischen Lehre vom Weltbrand bekennt und die Apotheose des Hercules ebenda IX 250 ff. mit vernehmlichen Anklängen an die stoische Lehre schildert. Von Virgil gehören hierher noch Georg. IV 220 ff. und Aen. VI 725 ff., während Ecl. VI 31 ff. (wo übrigens coacta nach Maassgabe von Lucret. II 1060 zu erklären ist, was Einige übersehen haben) an den Schüler Siros erinnert. Was aber auffallend ist, das ist, dass die stoischen Lehren hier mit Vorstellungen der Volksreligion verquickt sind und zwar mit solchen, die von jeher den Widerspruch der Philosophen herausgefordert haben und auch wirklich mit einer wissenschaftlichen Ueberzeugung schlechthin unvereinbar waren. Man hat deshalb in den Anmerkungen zu Virgil auf die stoischen Elemente zwar hingedeutet, weil sie sich nicht verkennen liessen, aber doch nur schüchtern und ohne die rechte Consequenz zu ziehen. Wenn aber Virgil, der Epikureer, als er die altväterischen Vorstellungen der Unterwelt mit Hilfe einer modernen Philosophie zeitgemäss aufputzen wollte, sich dazu die stoische Philosophie ausersah, so folgt daraus mit einer Wahrscheinlichkeit, die fast Gewissheit ist, dass er zwar nicht in der epikureischen, aber in der stoischen Literatur eine solche Darstellung bereits fertig vorfand. Aus diesem Grunde hätte man längst schon in den Abschnitten, die das Verhältniss des Stoicismus zur Volksreligion behandelten, die Virgilschen Verse berücksichtigen sollen. Die stoische Grundlage derselben wird bestätigt durch das, was wir bei Lactant. Divin. Instit. VII lesen: Esse inferos Zenon Stoicus docuit, et sedes piorum ab impiis esse discretas et illos quidem quietas ac delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in coeni voraginibus horrendis. Man kann hiermit vergleichen Tertullian. de anima 54: Quos quidem (sc. Stoicos) miror, quod imprudentes animas circa terram prosternant, cum illas a sapientibus multo superioribus (weil sie sich in


Google

stoischen Logik zur Folge gehabt. Prantl, Gesch. der Log. I S. 422. Wenn Antisthenes darauf drang so weit möglich

der Mondregion aufhalten sollen) erudiri adfirment. Ubi erit scholae regio, in tanta distantia diversoriorum? qua ratione discipulae ad magistros conventabunt, tanto discrimine invicem absentes? Quis autem illis postremae eruditionis usus ac fructus jamjam conflagratione perituris? Reliquas animas ad inferos dejiciunt. Aus dieser abweichenden Darstellung können wir vielleicht den Zug zur Ergänzung der Zenonischen entnehmen, dass die Seelen der Schlechten nach dem Tode von den Weisen unterrichtet werden sollen. Denn mit den Voraussetzungen der Darstellung, wie sie Tertullian gibt, steht derselbe allerdings nicht in Einklang. Aber vielleicht nur deshalb nicht, weil er zu dieser Darstellung späterer Stoiker gar nicht oder wenigstens ursprünglich nicht gehört. Denn mit der Zenonischen vereinigt er sich aufs Beste, und man darf sogar die Vermuthung äussern, dass der besonders zu Anfang sehr lehrhafte Vortrag des Anchises einer solchen Unterweisung, die nach dem Tode die Weisen den Andern ertheilten, nachgebildet ist. Aehnlich wie bei Tertullian sind verschiedene Formen der stoischen Lehre auch bei Lactantius gemischt divin. instit. VII 20: Huic quaestioni sive argumento a Stoicis ita occurritur: Animas quidem hominum permanere nec interventu mortis in nihilum resolvi: sed eorum, qui justi fuerunt, puras et impatibiles et beatas ad sedem coelestem, unde illis origo sit, remeare; vel in campos quosdam fortunatos rapi, ubi fruantur miris voluptatibus. Inwiefern diese campi fortunati von der sedes coelestis unterschieden sind, warum ein Theil der Gerechten hier-, der andere dorthin kommen soll, wird nicht gesagt und ist auch kaum zu erklären. Es sind also wohl durch „vel" hier zwei verschiedene Darstellungen verbunden, die eine, die Zenonische, welche die Seelen der Gerechten ins Elysium gelangen, und die gewöhnliche, die sie zum Himmel aufsteigen liess. Was bei Lactantius über die Strafen der Gottlosen nach den citirten Worten hinzugefügt wird, ist ebenfalls bemerkenswerth: impiorum vero, quoniam se malis cupiditatibus inquinaverunt, mediam quandam gerere inter immortalem mortalemque naturam, et habere aliquid imbecillitatis ex contagione carnis. Cujus desideriis ac libidinibus addictae ineluibilem quendam fucum trahunt labemque terrenam; quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, ejus naturae reddi animas, ut si non extinguibiles

Digitized by Google

nur den *οἰκεῖος λόγος* jedes Dinges zu geben, so konnte Zenon zwar den Buchstaben dieser Forderung nicht erfüllen;

---

in totum, quoniam ex deo sunt, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta sensum doloris attribuit. Quam sententiam poeta sic explicavit:

Quin et supremo cum lumine vita reliquit

u. s. w. Denn nun folgen die bereits citirten Verse Virgils zum deutlichen Beweise, dass schon Lactantius den stoischen Charakter der Virgilischen Darstellung erkannt hatte. Es gab also stoische Darstellungen der Unterwelt, wenigstens Zenon hatte eine solche gegeben und vielleicht war es eben diese, welche Virgil vorschwebte. Dass indessen viele solche Darstellungen existirten, ist nicht wahrscheinlich, da Zenon, wie es scheint, durch ganz besondere Gründe dazu geführt worden ist. Mit der Umdeutung der Götter des Volksglaubens in das stoische Weltprincip und seine verschiedenen Ausflüsse und Aeusserungen lässt sich eine solche zusammenhängende Darstellung der Unterwelt, wie wir sie bei Virgil lesen und Zenon sie gegeben hatte, nicht vergleichen; denn während in jenem Falle der Volksreligion nur die Namen abgeborgt werden, das Wesen aber stoisch bleibt, scheint in diesem ein ganzes Stück Mythologie in die stoische Philosophie herübergenommen und dem Traditionellen das Stoische nur deshalb hinzugefügt zu sein, damit es desto leichter mit dem übrigen System sich zu einem Ganzen verbinde. Mit einer solchen Composition weiss ich nichts Anderes zu vergleichen als die platonischen Mythen, die in ähnlicher Weise bemüht sind, das wissenschaftliche Ergebniss einzelner Dialoge mit den Vorstellungen der Volksreligion zu versöhnen. Näher betrachtet berührt sich Virgils Schilderung aber auch in einzelnen Punkten mit dem Mythos des platonischen Staates. Bei Platon ist es die Lethe-Ebene (*πεδίον* p. 621 A) am Flusse *Ἀμέλης* oder *Λήθη* (621 C), auf welcher sich die Seelen versammeln, bei Virgil ebenso ein campus am Lethestrom 709. Nach beiden dauert der Kreislauf der Seelen 1000 Jahre vs. 748 u. p. 615 A. Dass die Guten und Bösen getrennt sind, jene ein seliges Dasein geniessen, die andern Strafe erleiden, nehmen Virgil und Platon und übereinstimmend mit beiden Zenon an. Wenn der Letztere die Verdammten in Koth versenkt, so deutet auf eine ähnliche Strafe auch Plato p. 614 D. Diese Aehnlichkeiten mit Platons Werk über den Staat führen zu der Vermuthung, dass der

Digitized by Google

aber die darin sich aussprechende Tendenz hielt er in der Praxis fest und ging bei seinen Beweisen geradewegs auf

Mythos Zenons gleichnamiger Schrift entnommen ist. Die Alten hielten viel zäher als wir, wie das längst an zahlreichen Beispielen beobachtet ist, an den einmal festgestellten künstlerischen und literarischen Formen. Wenn also Zenon seine *Πολιτεία* der platonischen gegenüber stellte, so lag es nahe, dass er ebenso wie sein grosser Vorgänger auch sein Werk mit einem Mythos krönte und darin ebenso wie jener durch die Fabel seine wissenschaftliche Ueberzeugung durchblicken liess. Und zu demselben Ergebniss gelangen wir, wenn wir die übrigen Titel der Zenonischen Schriften mustern; denn es findet sich keine darunter, die wir uns geeignet denken könnten, eine künstlerische Darstellung, wie ein solcher Mythos ist, in sich aufzunehmen, auch die *Πυθαγορικά* nicht. (Keineswegs der pythagoreisch-platonischen Ansicht entspricht, wie ich gelegentlich bemerke, die milde Behandlung, welche den Selbstmördern 434 ff. zu Theil wird. Doch behaupte ich nicht, dass schon dieser frühere Abschnitt der Virgilischen Nekyia sich an philosophische Darstellungen anlehnt.) Es war also ein besonderer Anlass, der Zenon zu jener Darstellung führte. So erklärt sich nicht nur, dass Zeno darin keine Nachfolger in der Schule gefunden zu haben scheint (die verwandten Darstellungen Späterer [vgl. Zeller III^a 202, 1, anzuführen wäre noch gewesen die merkwürdige Notiz bei Servius zu Virg. Aen. III 68, vgl. dazu ausser Lion auch Puchta Institut. I 265^9 Anm.] unterscheiden sich doch darin wesentlich von der Zenonischen, dass nach dieser Weise und Unweise, nach jenen nur die Unweisen oder Schlechten zu den inferi gelangen, während die Weisen und Guten in himmlische Regionen erhoben werden. So modifizirt hörte aber der Mythos auf Mythos zu sein und konnte als Dogma gelten), sondern auch, dass nur die eine Nachricht darüber erhalten ist; denn die *Πολιτεία* gehörte nicht zu den kanonischen Schriften und wurde sogar hinsichtlich ihrer Aechtheit angezweifelt, besonders konnte man zur Darstellung der Zenonischen Lehre nicht den Mythos einer solchen Schrift benutzen. Im Uebrigen war das Abfassen eines solchen Mythos nur die praktische Consequenz aus der Theorie der allegorischen Mythenauslegung, die von dem Stifter her bei den Stoikern im Schwange war. Auch diese war ein Erbstück der Kyniker, und Antisthenes hatte bereits die Formen des volksthümlichen Mythos

Digitized by Google

die Sache los ohne in die Widerlegung entgegenstehender Ansichten abzuschweifen.[1]) Er legte nur auf die *ἀποδείξεις* Werth, die uns die Wahrheit erschliessen und den Schatz unseres Wissens vermehren; dergleichen hatte aber Aristoteles als *οἰκεῖοι λόγοι* den dialektischen Beweisen entgegengesetzt. Daher hatte nach dem Urtheile Frontos (ad Verum imperatorem I 1 p. 114 ed. Naber) Zenon seine Stärke im Lehren (ad docendum planissimus), während nach dem Urtheile eben desselben die Kunst des Sokrates im Widerlegen bestand. Der Zusammenhang mit Antisthenes springt in die Augen. Auch Antisthenes hatte gefordert, dass man nicht widersprechen (*ἀντιλέγειν*) sondern belehren (*διδάσκειν*) solle (Stob. flor. 82, 8), und hatte diese Forderung sogar noch weiter durch die Behauptung begründet, dass ein Widerspruch überhaupt unmöglich sei. Zeller II^a 256, 1. Wie endlich Antisthenes für eine Reihe von Vorstellungen an die Stelle der Definition die Vergleichung setzte (Zeller II^a 253, 1), so könnte er dadurch Zenon in seiner Neigung sich durch Gleichnisse auszudrücken noch bestärkt haben.[2]) Ursprüng-

---

zum Vehikel der eigenen Gedanken gemacht (vgl. Krische, Die theolog. Lehren S. 243 ff.). Auch in dieser Beziehung konnte sich Zenon an Antisthenes anlehnen und dass er es gerade in der *Πολιτεία* that, in der Schrift, die er noch selber als Kyniker oder, wie die Alten sagten, auf dem Hundeschwanz schrieb, ist nun doppelt erklärlich.

[1]) Vgl. was ich darüber bemerkt habe in Satura philologa Hermanno Sauppio oblata S. 16 f. Darum eiferte er gegen die Dialektik fast eben so heftig als Antisthenes vgl. Stob. flor. 82, 5: *Ζήνων τὰς τῶν διαλεκτικῶν τέχνας εἴκαζε τοῖς εἰκαίοις μέτροις οὐ πυρὸν οὐδ' ἄλλο τι τῶν σπουδαίων μετροῦσιν, ἀλλ' ἄχυρα καὶ κόπρια.* Vgl. dazu noch Wellmann am Schluss seiner Abh. in Fleckeis. Jahrb. 1877.

[2]) Ueber diese Neigung Zenons, die zur Gewohnheit wurde, siehe Cicero Nat. Deor. II 22: idemque (Zeno) similitudine, ut saepe solet, rationem conclusit hoc modo: „si ex oliva modulate canentes tibiae

Digitized by Google

lich war also Zenons Philosophie wahrscheinlich nichts als wenigstens dem Geiste nach eine Erneuerung der Lehre des

---

nascerentur, num dubitares quin inesset in oliva tibicinii quaedam scientia? quid, si platani fidiculas ferrent numerose sonantis? item scilicet censeres in platanis inesse musicam. Cur igitur mundus non animans sapiensque judicetur, cum ex se procreet animantis atque sapientis? Ein anderes Beispiel ist in den schon angeführten Worten bei Stob. flor. 82, 5 und vielleicht ecl. II 36 f. Dieselbe Gewohnheit pflanzte sich auch auf seinen Schüler Ariston fort und gibt eben dadurch deutlich ihren Zusammenhang mit den Bestrebungen der kynischen Schule zu erkennen. Denn derselbe Stoiker, der entschiedener als sein Meister auf die Kyniker zurückging, hat ihn auch in der Menge der Gleichnisse übertroffen. Dies müssen wir daraus schliessen, dass die Sammlung derselben den Inhalt einer besonderen Schrift, *τὰ Ἀρίστωνος ὁμοιώματα,* bildete, aus der uns Stobäus im Florilegium zahlreiche Fragmente erhalten hat. Man durfte sie daher nicht, wie doch selbst Zeller III^a^ 36 Anm. thut, mit solchen verwechseln, die den Titel *Ὅμοια* führten und, wie sich aus den Fragmenten derartiger Schriften Speusipps (s. Zeller II^a^ 849, 1) und des Peripatetikers Ariston (s. Index zu Athenaeus) ergibt, vergleichende Zusammenstellungen waren, s. auch Krische, Die theol. Lehren S. 406. Letzterer hat aber Unrecht S. 410 mit den *ὁμοιώματα* die Schrift des Stoikers Sphärus *περὶ ὁμοίων* (Diog. VII 178) zusammenzuwerfen und auch des Chrysippos Schrift *περὶ τῶν ὁμοίων πρὸς Ἀριστοκλέα* hierher zu ziehen (Diog. VII 199). Was die *ὅμοια* des Sphäros enthielten, können wir mit Sicherheit nicht sagen. Einen Anhalt gibt aber Cicero Tuscul. IV 53: fortitudo est adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans, vel conservatio stabilis judicii in eis rebus, quae formidolosae videntur, subeundis et repellendis, vel scientia rerum formidolosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum, conservans earum rerum stabile judicium, vel brevius, ut Chrysippus — nam superiores definitiones erant Sphaeri, hominis in primis bene definientis, ut putant Stoici; sunt enim omnino omnes fere similes, sed declarant communis notiones, alia magis alia etc. Sphärus hatte also ähnliche Definitionen desselben Begriffes zusammengestellt und solche Zusammenstellungen in grösserer Zahl könnten den Inhalt einer besonderen Schrift gebildet haben, die er ganz passend *περὶ ὁμοίων* genannt haben würde und durch die er sich den

Digitized by Google

Antisthenes.[1]) Am reinsten trat dieser kynische Standpunkt in der allem Anschein nach ersten Schrift, der *Πολιτεία,* hervor. Er soll sie geschrieben haben, als er noch bei Krates hörte (Diog. VII, 4). Aus dem Hauptsatze der kynischen Ethik, dass die Tugend das höchste Gut, dass kein anderes Gut neben ihr und überhaupt nichts ausserdem da sei, um dessentwillen man ein Ding vor dem andern als besser oder schlechter bezeichnen könne, war hier unerbittlich die Consequenz gezogen, dass alle Nicht-Weisen in gleichem Maasse unglücklich, alle Weisen im höchsten Grade glücklich seien und dass innerhalb der moralischen und der un-

Ruf erwarb, sich auf das Definiren besser als Andere zu verstehen. In dem Verzeichniss der Schriften des Sphäros bei Diogenes folgt übrigens *περὶ ὅρων* auf *περὶ ὁμοίων,* und auch in den unter Platons Namen auf uns gekommenen *Ὅροι* pflegen ähnliche Definitionen desselben Begriffes zusammengestellt zu werden. Die *ὅμοια* und *ὁμοιώματα* sind streng zu scheiden schon aus einem sprachlichen Grunde. Denn *ὁμοίωμα* bezeichnet das einem Andern ähnlich gemachte und bezieht sich auf die Aehnlichkeit in dem besonderen Verhältnisse, wie es zwischen Bild und Original besteht; *ὅμοια* dagegen begreift das Aehnliche in einem viel weiteren Umfange, auch wenn es unabhängig von einander ein solches ist, wie das von Natur unter sich Verwandte. Die *Ὁμοιώματα* Aristons waren also Gleichnisse. — Dass die *Ὁμοιώματα* im Verzeichnisse des Diog. L. 163 fehlen, konnte freilich nicht verborgen bleiben; aber den nahe liegenden Schluss daraus zu ziehen hat man doch unterlassen. Die *τοῦ Ἀρίστωνος ὁμοιώματα* wollen gar keine Schrift des Ariston sein: es sind die Gleichnisse, deren sich dieser Philosoph in seinen mündlichen Vorträgen bediente und die irgend ein Anderer dann gesammelt hat. Es war wohl das Talent und die Gewohnheit, sich in Gleichnissen auszudrücken, wie sie zu allen Zeiten dem Volksredner zu Statten gekommen sind, durch die auch die Reden des Ariston auf die grosse Masse eine solche Wirkung übten, vgl. Diog. 161: *ἦν δέ τις πειστικὸς καὶ ὄχλῳ πεποιημένος* und den Beinamen *Σειρὴν* 160. vgl. 182.

[1]) Vgl. auch das Urtheil über Antisthenes in der Anekdote bei Diog. VII 19.

moralischen Handlungen weitere Unterschiede des Grades nicht existirten. Erst später sah er sich durch den Widerspruch, auf den diese schroffe Lehre traf, zu der Einschränkung genöthigt, die in der Aufstellung der *προηγμένα* und ihres Gegentheils ausgesprochen ist.[1]) Wegen des Kynismus,

---

[1]) Von dieser Wandelung in Zenons Ansichten gibt uns Cicero Nachricht de finib. IV 55 ff.: In prima igitur constitutione Zeno tuus a natura recessit, cumque summum bonum posuisset in ingenii praestantia, quam virtutem vocamus, nec quidquam aliud esse bonum dixisset, nisi quod esset honestum, nec virtutem posse constare, si in ceteris rebus esset quidquam, quod aliud alio melius esset aut pejus, his propositis tenuit prorsus consequentia. — — — Quae sequuntur igitur? Omnes, qui non sint sapientes, aeque miseros esse, sapientes omnes summe beatos; recte facta omnia aequalia, omnia peccata paria; — quae cum magnifice primo dici viderentur, considerata minus probabantur. Sensus enim cujusque et natura rerum atque ipsa veritas clamabat quodam modo, non posse adduci, ut inter eas res, quas Zeno exaequaret, nihil interesset. Zu considerata minus probabantur bemerkt Madvig: a Zenonis aequalibus et auditoribus. Zenon machte also mit der Veröffentlichung dieser Lehren kein Glück. Darum modificirte er sie. Postea, fährt Cicero fort, tuus ille Poenulus, homo acutus, causam non obtinens, repugnante natura, verba versare coepit; et primum rebus iis, quas nos bonas dicimus, concessit, ut haberentur aptae et ad naturam accommodatae, faterique coepit, sapienti, hoc est, summe beato commodius tamen esse etc. Diese Darstellung lautet so bestimmt, dass sie aus bestimmten Aeusserungen Zenons, die Ciceros Gewährsmännern vorlagen, abgeleitet werden muss. Es lässt sich nicht denken, dass dieser Bericht über eine einzelne kynische Lehre Zenons bloss eine Folgerung daraus war, dass Zenon zu Anfang seiner Laufbahn überhaupt auf dem Standpunkte der Kyniker sich befand. Nun könnten diese bestimmten Aeusserungen mündlichen Vorträgen entnommen sein. Da aber diese Lehrvorträge Zenons doch kaum in eine frühere Zeit gesetzt werden könnten, als die *Πολιτεία*, so würde auch in diesem Falle anzunehmen sein, dass Zenon in dieser Schrift die kynische Moral noch in aller ihrer Schroffheit vertheidigte. Viel näher liegt es aber die Aeusserungen Zenons auf Schriften zurückzuführen: dann würden Ciceros Worte

Digitized by Google

der darin hervortrat, war die *Πολιτεία,* wie es scheint, den spätern Stoikern ein fatales Buch.[1]) Vorzüglich auf diese Schrift bezieht sich nach dem Zusammenhang, was Diogenes VII, 34 von Athenodorus, dem Muster aller Bibliothekare, berichtet, dass er die den Stoikern anstössigen Stellen in den Exemplaren der pergamenischen Bibliothek tilgte und sie durch mehr zusagende ersetzte. Andere, vermuthlich doch auch Stoiker, waren nicht so einfältig und griffen zu der in solchen Fällen beliebten und bequemen Athetese Diog. 34. Denen hatte Chrysipp und nicht er allein (*καὶ Χρύσ.* bei Diog. l. c.) widersprochen und in seinem Buche über den Staat die *Πολιτεία* für ein ächtes Werk des Stifters erklärt. Natürlich wirft man hier die Frage auf, wie legte er sich denn den Wechsel in Zenons Ansichten zurecht, für den in der *Πολιτεία,* wenn sie eine ächte Schrift war, verglichen mit den späteren Schriften desselben Verfassers, die unwiderleglichen Dokumente vorlagen. Ein solcher Wechsel musste in der Beurtheilung eines Anhängers derjenigen Philosophie, der Consequenz über Alles ging, doppelt schwer wiegen. Eine direkte Antwort, die in einem bestimmten Zeugniss gegeben wäre, erhalten wir auf diese Frage nicht. Indirekt aber liegt sie in den Behauptungen der Stoiker, von denen die Einen erklärten, dass der Weise auch Kyniker sein müsse,[2]) Andere dies dahin einschränkten, dass er beim

---

beweisen, was ich im Texte vorausgesetzt habe, dass in der *Πολιτεία* Begriff und Name der *προηγμένα* noch unbekannt war.

[1]) Ueber die Frage, wie die Stoiker sich mit Zenons *Πολιτεία* auseinandersetzten, äussert sich, aber nur im Allgemeinen, Gomperz in Ztsch. f. österr. Gymnas. 1878 S. 252 f.

[2]) Diog. VII 121: *κυνιεῖν τε τὸν σοφόν (φασιν)· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν, ὡς Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ ἠθικῇ.* VI 104: *ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρ. ὁδὸν καὶ οὕτως ἐβίω καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεύς.*

Digitized by Google

Kynismus bleiben werde, wenn er einmal damit angefangen habe,[1]) Dritte freilich den Kynismus von der Person des Weisen gänzlich ausgeschlossen.[2]) Diese letzten mögen es gewesen sein, die die *Πολιτεία* für unächt erklärten. Die Andern konnten sich ihrer Theorie getreu damit helfen, dass sie den Kynismos Zenons für etwas normales erklärten, zu dem jeder Stoiker verpflichtet sei oder als den Beginn der Laufbahn rechtfertigten, auf der er in stetem Fortschritt sich dem hohen Ziele der Weisheit annäherte. Dass man den Kynismos Zenons als eine Vorstufe zu einem vollkommeneren Standpunkt gelten liess, scheint auch Diog. VII, 21 auszusprechen, wenn er den Uebergang vom Kynismos und nebenbei der megarischen Dialektik zur Lehre Polemons durch die Worte *ἤδη δὲ προκόπτων εἰσῄει καὶ πρὸς Πολέμωνα* bezeichnet. — Und doch würde es ein Irrthum sein, wenn man aus den bezeichneten und den schon früher bekannten Lehren der *Πολιτεία* schliessen wollte, dass Zenon in ihr nichts weiter als ein treuer Schüler des Antisthenes gewesen. Ein Unterschied wenigstens lässt sich mit Sicherheit nachweisen. Denn während Antisthenes den *ἔρως* gänzlich verwarf und ihn eine *κακία φύσεως* nannte,[3]) hatte Zenon ihn nicht blos mit dem Ideal des Weisen für vereinbar,[4]) sondern für einen Gott erklärt, der Freundschaft, Frei-

---

[1]) Stob. ecl. II p. 238: *κυνιεῖν τε τὸν σοφὸν λέγουσιν, ὅσον ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ* (so Madvig de fin. III 68, während Meineke *τῷ κυν. ἐμμένειν* statt des überlieferten *ἴσον τῷ ἐπιμ. τ. κ.* gibt), *οὐ μὴν σοφὸν ὄντα ἂν ἄρξασθαι τοῦ κυνισμοῦ.* Dasselbe erfahren wir durch Cicero de finib. III 68: Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui ejusmodi forte casus inciderit (*κατὰ περίστασιν* vgl. Diog. VII 121), ut id faciendum sit, alii nullo modo.

[2]) Vgl. Cicero de fin. III 68.

[3]) Clemens Alex. Strom. II 485 Pott.

[4]) Diog. VII 129.

Digitized by Google

heit und Eintracht gewähre und dadurch zum Wohle des ganzen Staates beitrage.[1]) Und beides hatte er in der *Πολιτεία* gethan, die er doch schrieb, als er noch „gänzlich in den Banden des Kynismos befangen war“.[2]) Der Schluss, dass also Zenon bereits in der *Πολιτεία* angefangen habe sich vom Kynismos frei zu machen, darf aber mit voller Sicherheit hieraus nicht gezogen werden. Denn Zenon war ein Schüler des Krates und könnte leicht mit diesem, der einen minder schroffen Standpunkt als wenigstens Diogenes einnahm, in der Beurtheilung des Eros übereingestimmt haben. Sicher würde der Schluss sein, wenn es nicht blos wahrscheinlich, sondern gewiss wäre, dass der vorher besprochene Mythos Zenons seinen Platz in der *Πολιτεία* hatte. Denn dieser zeigte in Virgils Darstellung das bewegende und belebende Princip der Welt bereits in der Form die ihm die Stoiker gaben und somit den Keim einer Naturphilosophie, von der wir sonst bei den Kynikern keine Spur finden. Da man jeden Gedanken zu Ende denken soll und da die Vermuthung, dass jener Mythos sich in der *Πολιτεία* befand, mehr als ein blosser Einfall war, so darf man sie wohl mit dem Kynismos in den übrigen Theilen der Schrift durch die weitere Annahme in Einklang setzen, dass von dieser Naturphilosophie nur im Mythos etwas verlautete und dieselbe hier ähnlich wie die Ideenlehre im Mythos des Phä-

---

[1]) Athen. XIII 561 C: *Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιέα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δ' οὐδενός. διὸ καὶ ἐν τῇ Πολιτείᾳ ἔφη τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.* Wenn bei Clem. Al. l. l. auch die Worte *ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν* Antisthenes gehörten, so würde die zwischen ihm und Zenon bestehende Verschiedenheit der Meinung noch stärker hervortreten.

[2]) Worte Wellmanns in Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 473.

Digitized by Google

dros nur angedeutet wurde um dadurch auf eine künftige wissenschaftliche Erörterung vorzubereiten.[1]) Aber mag Zenon früher oder später den Schritt gethan haben auch in der Naturphilosophie sich zu bestimmten Ansichten zu bekennen, es bleibt auffallend, dass er ihn überhaupt gethan hat, wenn wir bedenken, mit welcher Verachtung Antisthenes jede andere Wissenschaft als die Ethik behandelte. Dass uns ausser Krates noch Stilpon und Polemon als Zenons Lehrer genannt werden, hilft uns hier nichts. Dem Einen mag die stoische Dialektik viel verdanken, durch den Andern die Abänderung der kynischen Ethik unterstüzt worden sein, mit der Naturphilosophie hatte Keiner von beiden etwas zu schaffen. Je weniger ein äusserer Einfluss in dieser Richtung auf ihn gewirkt hat, desto stärker müssen die innern Gründe gewesen sein, die ihn bestimmt haben zu der kynischen Ethik die Naturphilosophie Heraklits zu fügen.

In den bisherigen Untersuchungen hat sich die grosse Bedeutung herausgestellt, welche der *λόγος* für die kynische Philosophie besass. Er galt als das Princip des Erkennens und Handelns. Die Kyniker hatten eine Naturphilosophie nicht ausgebildet; wer sie aber hinzufügen und in ihrem Sinne das System der Philosophie ergänzen wollte, der konnte dies kaum anders thun, als indem er den *λόγος* auch hier zum Princip erhob, ihn ebenso sehr zum Gesetz des natürlichen wie des sittlichen Lebens, des Geschehens wie des Handelns machte. Nun war aber der *λόγος* als Princip der Welt längst von Heraklit zu Anfang seines Werkes nach-

---

[1]) Dass der Verfasser der *Πολιτεία* sich noch als Kyniker fühlte, ist kaum zu bezweifeln. Der witzige Spruch aber, er habe dieselbe *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* (Diog. VII 4) geschrieben, wird wohl nur halb verstanden, wenn man darin lediglich ein Zeugniss für den Kynismos des Verfassers sieht; es scheint zugleich damit gesagt zu sein, dass er bereits im Begriff stand den Kynismos zu verlassen.

Digitized by Google

drücklich verkündet worden.[1]) Ja mehr als das, der *λόγος* gilt auch Heraklit, ganz wie der *ὀρθὸς λόγος* den Stoikern, als dasjenige, an dem wir das Maass unseres Erkennens und Handelns haben.[2]) Hier fand also Zenon die Naturphilosophie wie er sie brauchte, wenn er von der kynischen Ethik und Erkenntnisstheorie ausgehend das System der Philosophie ausbauen wollte, und es ist doppelt begreiflich, dass er den Ephesier sich zum Führer wählte in einer Zeit, da Epikur einem andern alten Naturphilosophen wieder zu neuen Ehren verholfen hatte. Es ist bezeichnend, dass Zenon sich Heraklits Lehre nur so weit aneignete, als sie das Princip der Welt betraf; die Lehre vom Werden ist ihm immer fremd geblieben. Es kann also nicht eine allgemeine Verehrung gewesen sein, die ihn zu Heraklit zog. Und auch an dem Heraklitischen Princip konnte ihm zunächst gleichgültig sein, ob und welcher stofflichen Natur dasselbe war: mit seiner kynischen Ethik hatte dies keinen Zusammenhang. Wohl aber musste er bei der Rolle, die in seiner Lehre bereits der *λόγος* spielte, auf die Bedeutung aufmerksam werden, die auch Heraklit demselben zugestand. Hatte er ihm dann einmal darin zugestimmt, dass er mit ihm den *λόγος* für das oberste Gesetz erklärte, dann konnte er ihm, zumal auf einem Gebiet auf dem er nicht zu Hause war, leicht auch das wei-

---

[1]) s. Heinze, Logoslehre S. 9 f. — Schusters Erklärung dieser Worte, die den *λόγος* der Welt in die stumme Predigt der Schöpfung (S. 19, 1) verwandelt, billige ich natürlich nicht. Es ist aber schwer den Sinn, den Heraklit in jedem einzelnen Fall mit *λόγος* verband, bestimmt anzugeben, da die verschiedenen Bedeutungen des Wortes bei ihm durch einander zu spielen scheinen s. Zeller I[4] S. 573 Anm.

[2]) Sext. Emp. adv. dogm. I 133: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ : τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* (Schuster fr. 7). M. Aurel. IV 46: *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ, τούτῳ διαφέρονται* (Heinze S. 46). Vgl. auch Zeller I[4] 607, 2.

Digitized by Google

tere Zugeständniss machen und diesen λόγος an einen bestimmten Stoff geknüpft denken.

Je mehr der λόγος den Mittelpunkt seiner Philosophie gebildet zu haben scheint, desto mehr musste Zenon sich über den Inhalt dieses vieldeutigen Wortes klar zu werden suchen. Während Heraklits λόγος in verschiedenen Bedeutungen schillert, so forderte man von dem nachsokratischen Philosophen strenge Rechenschaft über den Sinn, den er mit diesem Worte verbinden wollte. Schon Platon war sich dieser Pflicht bewusst gewesen und hatte im Theätet p. 206 D ff. dieselbe zu erfüllen gesucht. Um wie viel mehr musste dies Zenon thun, dessen λόγος nicht wie der platonische als Thätigkeit unseres Denkens oder dessen Aeusserung in der Sprache auf die menschliche Sphäre beschränkt blieb, sondern in weiteren Kreisen über die ganze intellectuelle, moralische und natürliche Welt sich ausdehnte! Es wird daher schwerlich ein Zufall sein, wenn er, so viel ich sehe, der Erste war,[1]) der das Thema περὶ λόγου in einer besondern Schrift erörterte.[2]) Dass darin nicht bloss von dem λόγος als zur menschlichen Sprache gehörig die Rede war, kann man schon aus den zwei Fragmenten ersehen, die uns Diogenes erhalten hat und die sich auf die Unterscheidung und Ordnung der drei Theile der Philosophie oder vielmehr des κατὰ φιλο-

[1]) Später haben dann Kleanthes, Sphäros und Chrysipp Schriften desselben Titels verfasst vgl. Diog. VII 175. 177. 201.

[2]) Die Schrift fehlt in dem Verzeichnisse des Diogenes 4. Trotzdem wird hier zweimal citirt 39 und 40. Da das Verzeichniss den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt (vgl. καὶ τάδε μὲν τὰ βιβλία), so wird man kaum anders können als darin den Katalog der auf einer Bibliothek, doch wohl der alexandrinischen, gerade vorhandenen Schriften des Philosophen zu erblicken, vgl. C. Wachsmuth Götting. Ind. schol. 1874 S. 5. Es ist freilich auffallend, wie viele Schriften hier fehlen, die uns sonst durch Citate bekannt werden. Erklärlich aber wird es, wenn wir bedenken, dass man in Alexandria nicht ein-

Digitized by Google

σοφίαν λόγος beziehen. Da ferner Chrysipp in seiner Schrift περὶ λόγου eingehend die Frage nach den Kriterien der Erkenntniss erörtert hatte (Diog. VII 54), so dürfen wir das Gleiche auch für Zenons Schrift desselben Titels voraussetzen und als Gegenstand derselben den ὀρθὸς λόγος, zunächst als Princip der Erkenntniss, dann aber gewiss auch in seiner weiteren Bedeutung als Norm des Handelns und Seins überhaupt bezeichnen. Es war nur eine Frucht solcher Erör-

mal des gesammten aristotelischen Nachlasses habhaft werden konnte und noch dazu zu einer Zeit, da dort die peripatetische Richtung in Blüthe stand, man also Geld und Mühe zu jenem Zwecke gewiss nicht scheute. Von Zenon hat man vielleicht nur diejenigen Schriften angeschafft, die den Katechismus der orthodoxen Stoiker bildeten. Denn Beachtung verdient es, dass die Πολιτεία und die ihr wie es scheint verwandten Διατριβαί, in jenem Kataloge fehlen, wenn sie nicht etwa mit den Ἀπομνημονεύματα identisch sind (man denke doch an Epiktets, beziehentlich Arrians Διατριβαί, die man ebenso gut im Hinblick auf die Xenophontische Schrift Ἀπομνημονεύματα nennen könnte!). Die Ἀπομνημονεύματα Κράτητος sind wenigstens anhangsweise hinzugefügt (vgl. Wachsmuth l. l.), weil an ihrem historischen Inhalt auch Nicht-Stoiker und namentlich auch die peripatetischen Anekdotenjäger Gefallen finden mochten. Besser war im Punkte der Zenonischen Literatur die pergamenische Bibliothek bestellt. Dort fanden sich auch solche Schriften Zenons, an denen die späteren Stoiker Anstoss nahmen, namentlich die Πολιτεία, die Ἐρωτικὴ Τέχνη (dass Zenon diese Schrift als Kyniker verfasste, deutet vielleicht auch an die Τέχνη Ἐρωτικὴ des Kynikers Sphodrias bei Athen. IV 162 B) und die Διατριβαί Diog. VII 34 (vgl. Wachsmuth im Rhein. Mus. 1879 S. 40). Vielleicht ist hierauf von Einfluss gewesen das Verhältniss, in dem die pergamenische Bibliothek zu den Stoikern stand und das dem der alexandrinischen zu den Peripatetikern gleicht. (Darüber dass man in dieser Hinsicht die beiden Bibliotheken einander nicht zu schroff gegenüberstellen darf s. Wachsmuth de Cratete Mallota S. 7.) Den Stoiker Athenodor lernen wir durch Diog. l. l. als Bibliothekar kennen, noch wichtiger aber ist, dass Krates von Mallos, der die Anlage der neuen Bibliothek leitete und den Katalog verfasste, derselben Philosophie angehörte.

Digitized by Google

terungen über den Begriff des λόγος, wenn er, was doch vermuthlich in dieser Schrift geschehen ist, mit einer bestimmten Art des λόγος den Namen der λογική verknüpfte. Siehe darüber in Satura Philol. Herm. Sauppio obl. S. 13.

Ich beschränke mich auf diese Bemerkungen über den Stifter der stoischen Schule. Ich glaube, sie sind nicht überflüssig gewesen und tragen etwas zu seiner Charakteristik bei. Zenon — das ist nun in demselben Maasse wahrscheinlich, als es die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung sind — ist bei der Ausbildung seiner Philosophie nicht in der Weise des rohen Eklektikers verfahren, der blind tappend oder nach äusserlichen Rücksichten aus den Elementen fremder Lehren die eigene zusammenstellt, sondern hat zunächst sich dem Kynismus angeschlossen und das Princip desselben auch dann noch festgehalten, als er in andrer Beziehung zu Abänderungen sich herbeiliess. Eine solche nahm er mit der kynischen Ethik vor, indem er die Schroffheit derselben zu mildern suchte und neben den ἀγαθὰ die προηγμένα anerkannte. Man merkt es aber dieser Lehre an, dass sie eine Concession und zwar eine Concession fast wider Willen ist, die er der Kritik der Gegner machte. Wichtiger noch ist die Abweichung vom Kynismus, die darin liegt, dass er die von Antisthenes verpönte Naturphilosophie wieder in den Kreis der Wissenschaft aufnahm. Weder dies noch der besondere Inhalt, den er seiner Naturphilosophie gab, beruhte auf Willkür. Heraklit konnte einem folgerechten Denken als der Fortsetzer der kynischen Lehre, sein λόγος als die Uebertragung des kynischen Princips von dem moralisch-intellectuellen Gebiet auf das der äusseren Natur erscheinen. Zenon hat, indem er den λόγος des Antisthenes zum Princip der ganzen Welt erhob, denselben Weg eingeschlagen wie Platon als er die sokratischen Begriffe in Ideen verwandelte, die auch ausserhalb des menschlichen Geistes wirklich sind,

Digitized by Google

und die Kriterien des Denkens und Handelns zu Ursachen des Seins und Werdens überhaupt machte. So gut aber als Platon deshalb nicht aufhören wollte Sokratiker zu sein, so gut konnte Zenon die erweiterte Lehre vom λόγος als eine Consequenz betrachten, die im Geiste des Antisthenes selber lag und die dieser zu andern Zeiten auch selber gezogen haben würde. Mit Platon ist Zenon auch der systematische Geist gemein und hat bei beiden zu demselben Resultat geführt, dass sie die von ihren Lehrern verachtete Naturwissenschaft wieder unter die philosophischen Disciplinen aufnahmen. Es ist dasselbe Bedürfniss nach systematischer Vollständigkeit, wenn Zenon die doch von ihm verachteten Disciplinen der Dialektik und Rhetorik unter dem gemeinsamen Namen der Logik zusammenfasste und als Glieder seinem philosophischen System einordnete. So ist Zenon von dem Kynismus ausgehend ohne je die Fühlung mit ihm zu verlieren allmählig und nicht sprungweise wie ein Eklektiker zu einer eigentümlichen Philosophie gelangt; aus dem Keime der antisthenischen Lehre hat sich seine eigne organisch entwickelt und ist nicht mechanisch aus fremdartigen Elementen zusammengesetzt worden. Die Zähigkeit im Festhalten des einmal Ergriffenen, die Consequenz im Durchführen des einmal Gebilligten und der damit verwandte Trieb zu systematischer Vollständigkeit, alle diese Eigenschaften, die bei der Entstehung der zenonischen Lehre sich geltend machten, sind zugleich solche, die der semitischen Raçe in hervorragendem Grade eigen sind. Die Aehnlichkeit, die in dieser Hinsicht zwischen Zenon und Spinoza stattfindet, ist daher wohl mehr als blosser Zufall. Und wenn dieselben Eigenschaften auch noch in der weiteren Geschichte des Stoicismus hervortreten, so ist es zum Theil gewiss der Geist des Stifters, der in der Schule lebendig blieb.

Dass die neue Lehre Zenons von den Vertretern der

Digitized by Google

alten Philosophien bekämpft wurde, ist selbstverständlich und so bekannt, dass es hier genügt mit einem Worte darauf hingewiesen zu haben. Vorzüglich wird sie sich auf den Punkt gerichtet haben, den Zenon selbst als den schwachen bezeichnet hatte. Denn als ein solches Eingeständniss lässt sich die Lehre von den *προηγμένα* wohl fassen.[1]) Hier wo Zenon zurückgewichen war, werden die Gegner mit doppelter Gewalt vorgedrungen, wird der Kampf am heissesten entbrannt sein. Darum finden wir, dass gerade an dieser Stelle auch die Desertion unter Zenons Schülern beginnt.

Unter den drei Abtrünnigen, die Diogenes nennt, erhielt allein Dionysios von Herakleia daher später den Beinamen *ὁ Μεταθέμενος*, offenbar weil er am weitesten sich von der Lehre seines Meisters entfernte; er gehört aber deshalb nicht hierher, weil er zum Wechsel seiner Ueberzeugung nicht durch allgemeine Gründe, sondern, wenn die Nachricht darüber mehr als eine blosse Anekdote ist, durch ein persönliches Erlebniss bestimmt wurde. Dagegen müssen hier Ariston und Herillos genannt werden. In den Berichten über Ariston tritt am meisten die Lehre hervor und wird gewiss nicht ohne Grund von Diogenes an die Spitze des betreffenden Abschnittes gestellt, dass ausser dem Guten und Bösen alles Andre für uns ein *ἀδιάφορον* sei. Es war also wohl besonders dieser Punkt, über den Ariston mit seinem Lehrer auseinander kam. Aber auch in anderer Richtung entfernte er sich von Zenon, und zwar überall da, wo dieser von dem Kynismus abgewichen war. In den Berichten über ihn erscheint er so vollkommen als Kyniker, dass es kaum zu recht-

[1]) Dem Verfasser der *Πολιτεία* war sie, wie wir sahen, noch unbekannt. Dagegen musste, da beide Begriffe einander fordern (s. Zeller III^a S. 264 f.), wer *περὶ τοῦ καθήκοντος* schrieb, auch die *προηγμένα* besprechen. In jener Schrift war Zenon vielleicht zuerst mit der ihm eigentümlichen Lehre von den *προηγμένα* hervorgetreten.

Digitized by Google

fertigen scheint, wenn man ihn überhaupt noch zur stoischen Schule rechnet.[1]) In entgegengesetzter Richtung, meint Zeller,

---

[1]) Seine Anhänger hielten sich jedenfalls nicht zur stoischen Schule, sondern nannten sich (s. Diog. VII 161) *Ἀριστώνειοι.* Dass er sich nicht geradezu Kyniker nannte, hat wohl seinen Grund theils darin, dass der Kynismus als Theorie damals schon aufgehört hatte zu existiren, theils darin, dass Ariston durch die Polemik gegen zeitgenössische Philosophen genötigt war manche Lehre des Kynismus zu modificiren oder näher auszuführen als dies von den Früheren geschehen war. So trat bei ihm an die Stelle der kynischen und pyrrhonischen *ἀπάθεια* die *ἀδιαφορία* s. Cicero Acad. pr. 130: huic (sc. Aristoni) summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri, quae *ἀδιαφορία* ab ipso dicitur; Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae *ἀπάθεια* nominatur. Aus diesen Worten lässt sich schliessen, dass die *ἀδιαφορία*, dieses Wort, von Ariston eigens für seine eigentümliche Lehre gebildet worden und ihm nicht schon von Zeno zugekommen ist, der sich wie die späteren Stoiker der *ἀπάθεια*, wenn auch in anderem Sinne als die Kyniker bedient hat. Vielleicht aber hat Ariston die philosophische Terminologie noch mehr bereichert, als bereits hiernach wahrscheinlich ist. *Ἀδιάφορον* ist zwar in späterer Zeit ein Wort dessen sich nicht bloss die Stoiker bedienen um das zu bezeichnen, was zwischen gut und übel in der Mitte liegt; in früherer Zeit muss dieser Gebrauch aber beschränkt gewesen sein, da er sich aus Platon und Aristoteles bis jetzt durch kein Beispiel belegen lässt. Wenn Sextus Emp. Pyrrh. hyp. I 155 sagt: *ὅταν ὁ μὲν Ἀρίστιππος ἀδιάφορον ἡγῆται τὸ γυναικείαν ἀμφιέννυσθαι στολήν*, so beweist dies natürlich nicht, dass schon Ariston sich dieses Wortes bedient hat. Merkwürdig aber ist, dass in der Darstellung der kynischen Lehee, wo es doch am Platze gewesen wäre, das Wort nicht öfter wiederkehrt, und dass Diog. VI 105 zwar von den Kynikern sagt: *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν* aber hinzufügt *ὁμοίως Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ.* Warum gerade *Ἀρίστωνι* und nicht *Ζήνωνι* oder *τοῖς στωικοῖς*? Das erklärt sich vollkommen nur, wenn nicht Zenon sondern Ariston das Wort in dieser Bedeutung in die Philosophie eingeführt hatte. Es ist daher im strengen Sinne zu nehmen, wenn Ariston von Diog. VII 37 genannt wird *ὁ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσηγησάμενος.* Wir brauchen auch nicht lange zu fragen, welches Wortes sich denn Zenon bediente um

Digitized by Google

hätte sich von Zenon Herillos entfernt, da er die leiblichen und äusseren Güter als einen zweiten oder Unterzweck neben der Tugend aufführte und so die Zenonische Lehre an einem Hauptpunkt der peripatetischen auf bedenkliche Weise annäherte.[1]) Aber Zeller selbst hat doch auch S. 259, 3 bemerkt, dass Diog. VII 165 den Herillos lehren lässt *τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι* und Cicero de off. I 6 ihn neben Pyrrho und Ariston als Adiaphoristen nennt. Zu diesem scheinbaren Widerspruch kommt noch ein anderer. Diogenes sagt, dass er bald von einem *τέλος* gesprochen und dasselbe als die *ἐπιστήμη* bestimmt, bald die Existenz eines solchen ganz in Abrede gestellt habe (*ποτὲ δ' ἔλεγε μηδὲν εἶναι τέλος*). Wir begreifen, wie bei einem Philosophen, der sich in seinen Schriften der dialogischen Form, vielleicht

---

das zwischen Gut und Übel in der Mitte liegende zu bezeichnen. Denn es hat sich dieses Wort noch in der späteren Terminologie der Schule erhalten, in der *μέσα* neben *ἀδιάφορα* herläuft, und diese Weise der Bezeichnung darf auch deshalb für die ältere gelten, weil sie die nächste und einfachste ist um das Verhältniss der *μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας* in Kürze auszudrücken. Für die gleiche Vermuthung sprechen auch die Worte, die an der bezeichneten ciceronischen Stelle den citirten vorausgehen: in mediis ea momenta, quae Zeno voluit, nulla esse censuit. Endlich aber kommt doch auch in Betracht, dass Zenon, wenn er vorher nur von *μέσα* gesprochen hatte, leichter dazu kommen konnte innerhalb derselben zwischen *προηγμένα* und ihrem Gegenteil zu unterscheiden, als wenn er sich durch die Benennung *ἀδιάφορα* selbst den Weg versperrt und ihn durch eine abweichende Erklärung des Wortes in der Weise der späteren Stoiker erst wieder hätte frei machen müssen. Es ist also wohl kein Zufall, dass die Überlieferung uns Zenon als den Erfinder zwar der *προηγμένα* und des *καθῆκον* aber nicht des doch damit so eng zusammenhängenden *ἀδιάφορον* nennt. Wahrscheinlich ist hiernach, dass erst im Gegensatz zu Zenon, der das *μέσον* in *προηγμένον* und *ἀποπροηγμένον* schied, Ariston dasselbe als *ἀδιάφορον* bezeichnete.

[1]) vgl. Zeller III[a] S. 36 u. S. 259.

Digitized by Google

sogar vorzugsweise bediente,[1]) der Schein eines solchen Widerspruchs entstehen konnte. Natürlich aber überhebt uns dies nicht der Pflicht die Auflösung desselben zu suchen. Dieselbe

[1]) Διάλογοι lesen wir noch jetzt im Schriftenverzeichniss des Diogenes und möglicher Weise fasst diese Bezeichnung die vorhergehenden Titel schon von Νομοθέτης an zusammen. Diess muss Krisches Meinung gewesen sein, da er sonst (Die theologischen Lehren S. 409) nicht ohne Weiteres hätte sagen können, dass Herillos das Meiste dialogisch geschrieben. Diese Meinung wird bestätigt durch das was über die Beschaffenheit dieser Schriften uns Diogenes berichtet: ἔστι δ' αὐτοῦ τὰ βιβλία ὀλιγόστιχα μὲν, δυνάμεως δὲ μεστὰ καὶ περιέχοντα ἀντιῤῥήσεις πρὸς Ζήνωνα. Damit stimmt überein Cicero Acad. pr. 129, der die Lehre des Menedemus und seiner Anhänger bezeichnet als Erilli similia, sed, opinor, explicata uberius et ornatius. Mit Wahrscheinlichkeit darf man diese Urteile auf Dialoge beziehen, in denen nicht bloss die einzelnen Argumente deutlicher hervortreten und darum kräftiger wirken (δυνάμεως μεστά) sondern auch die Gedanken oft nur angedeutet, nicht breit ausgeführt werden können und die Darstellung rhetorisch auszuschmücken seltener sich Anlass findet. Auch das im Text bemerkte ist hier zu benützen. Denn in einer zusammenhängenden Darstellung würde Herillos, wenn er den Gedanken aussprach oder anregte, dass es kein τέλος gäbe, schwerlich unterlassen haben anzugeben, wie sich das mit der Behauptung vertrage, dass die ἐπιστήμη das τέλος sei. Im Gegensatz zur systematischen Darstellung ist dem Dialog die isolirte Behandlung der Gegenstände eigen, diejenige Behandlung, die in der modernen Literatur sich die Form des Essays geschaffen hat. Der Philosoph, der seine Lehre in Dialogen darstellte, überliess es dem Leser die Resultate der verschiedenen Gespräche zu verknüpfen. Für einen Zeitgenossen mochte dies leicht sein. Auf was für Schwierigkeiten aber der spätere Leser hierbei stösst, wissen wir von den platonischen Dialogen her. Zum Theil liegt hier allerdings die Schwierigkeit in der maieutischen Methode, zu deren Wesen es gehört das Ergebniss auch des einzelnen Dialogs unausgesprochen zu lassen. Aber wer sagt uns denn, dass nicht auch Herillos dieselbe in seinen Dialogen zur Anwendung brachte? Ein Zufall ist der Titel Μαιευτικὸς doch gewiss nicht, den nach Diogenes eine seiner Schriften trug.

Digitized by Google

ergiebt sich, sobald wir das Verhältniss der *ὑποτελίδες*[1]) zum *τέλος* näher betrachten. Zeller, da er Herillos Ansicht mit der peripatetischen vergleicht, scheint es sich so zu denken, dass das *τέλος* zwar den Hauptzweck darstellt, für sich allein aber noch nicht, wenigstens nicht unter allen Umständen die volle Glückseligkeit zu gewähren vermag, sondern dazu der Ergänzung durch die *ὑποτελίδες* bedarf. Es wären demnach dieselben Menschen, welche das *τέλος* erstreben, aber auch der *ὑποτελίδες* nicht entbehren können. Indessen führt Stobäus ecl. II 60[2]) zu einer andern Auffassung. Es ist dieselbe, die auch durch die Etymologie des Wortes *ὑποτελὶς* empfohlen wird. Denn *ὑποτελὶς* ist doch nicht ein Zweck, der den Anhang zu einem anderen bildet, sondern der erreicht sein muss, ehe ein anderer, das höhere und

---

[1]) Zu denen Zeller l. l. leibliche und äussere Güter rechnet, nach Stob. ecl. II 60 aber auch gewisse Vorzüge und Tugenden der Seele gehören, wie *εὐσυνεσία, εὐφυΐα* u. s. a. Zu ihnen gehören ausser der *ἡδονὴ* und *ἀοχλησία* überhaupt alle *πρῶτα κατὰ φύσιν*. Dagegen ist von äusseren Gütern nicht die Rede, was die behauptete Aehnlichkeit mit der peripatetischen Lehre um einen Grad vermindert.

[2]) *ὑποτελὶς δ' ἐστὶ τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου πάθος, ἀφ' οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῶον τῆς συστάσεως αὐτοῦ, οὔπω λογικὸν ὂν ἀλλ' ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους, ὥσπερ τὸ θρεπτικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον ῥίζης τόπον ἐπέχον, οὐδέπω φυτοῦ· γενόμενον γὰρ τὸ ζῷον ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς, ὅπερ ἐστὶ ὑποτελίς, κεῖται δ' ἔν τινι τῶν τριῶν· ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν. πρῶτα δ' ἐστὶ κατὰ φύσιν περὶ μὲν τὸ σῶμα ἕξις, κίνησις, σχέσις, ἐνέργεια, δύναμις, ὄρεξις, ὑγίεια, ἰσχύς, εὐεξία, εὐαισθησία, κάλλος, τάχος, ἀρτιότης, αἱ τῆς ζωτικῆς ἁρμονίας ποιότητες. περὶ δὲ τὴν ψυχὴν εὐσυνεσία, εὐφυΐα, φιλοπονία, ἐπιμονή, μνήμη, τὰ τοιούτοις παραπλήσια ὧν οὐδέπω τεχνοειδὲς οὐδέν, σύμφυτον δὲ μᾶλλον. τὴν δ' ὑποτελίδα τῶν ἀρχαίων οὐδεὶς ὠνόμασεν. καίτοι τὸ πρᾶγμα γιγνωσκόντων κτλ.* Die letzten Worte stehen mit denen des Diogenes,

Digitized by Google

eigentliche *τέλος*, erreicht werden kann. Hier springt der Unterschied von der peripatetischen Lehre in die Augen; denn zu den *ὑποτελίδες* gehört nach Stobäus auch die *ἡδονή*, nach Aristoteles aber ist dieselbe so weit entfernt eine Vorstufe des eigentlichen *τέλος* zu sein, dass sie vielmehr als eine Zugabe, als die letzte Blüthe desselben erscheint. Andererseits steht die Darstellung des Stobäus mit dieser Etymologie in vollem Einklang; denn dieser zu Folge sind die *ὑποτελίδες* solche *τέλη*, die für die niederen Entwicklungsstufen des Menschen Geltung haben und an denen deshalb keiner, auch der Weise nicht, vorüber kommt, ohne eine Zeit lang durch sie bestimmt zu werden. Da aber die grosse Masse der Menschen nie über die niederen Stufen des Daseins hinausgelangt, so lernen sie nichts Höheres als die *ὑποτελίδες* kennen, der Weise allein erhebt sich bis zum *τέλος*. Das ist der Sinn von Herillos Lehre *τῆς μὲν ὑποτελίδος καὶ τοὺς μὴ σοφοὺς στοχάζεσθαι, τοῦ δὲ* (sc. *τοῦ τέλους*) *μόνον τὸν σοφόν*. Die letzten Worte lassen eine doppelte Erklärung zu. So gut als in der Persönlichkeit des Weisen die früheren Stufen der Entwicklung zwar überwunden, aber nicht vernichtet, sondern in ihren Ergebnissen dauernde Bestandtheile seines Wesens geworden sind, ebenso könnten auch die *ὑποτελίδες*, obgleich sie nicht mehr herrschende Zwecke sind, doch neben und unter dem eigentlichen *τέλος* eine gewisse Bedeutung behaupten. Mit dieser Erklärung würden wir wieder in das Gleise der Peripatetiker einlenken. Aber wenn auch die angeführten Worte des Diogenes sich mit ihr vertragen, so ruft uns doch hier Cicero ein Halt zu, der von dem peripatetischen Standpunkt, der mit der Tugend auch das übrige Gute verbindet, den

nach denen wir annehmen müssen, dass bereits Herillos den Namen *ὑποτελίς* aufbrachte, nicht in Widerspruch, sobald wir unter den *ἀρχαῖοι* die vorstoischen Philosophen verstehen, Sokrates, Platon u. s. w.



des Herillos ausdrücklich unterscheidet. Es ist ein Fehler, sagt er de finib. IV 40, wenn wir wie Ariston das Gute ausser der Tugend gänzlich vernachlässigen. Sin ea, fährt er fort, non neglegemus neque tamen ad finem summi boni referemus, non multum ab Erilli levitate aberrabimus; duarum enim vitarum nobis erunt instituta capienda. Facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum, quae, ut essent vera, conjungi debuerunt: nunc ita separantur, ut dijuncta sint, quo nihil potest esse perversius.[1]) Hier müssen wir den incorrecten Ausdruck ultima bonorum, auch auf die *ὑποτελίδες* bezogen, Cicero hingehen lassen, da er sich aus der Sache, wie wir sie eben dargestellt haben, rechtfertigen lässt. Im Uebrigen lautet seine Angabe darüber, dass die *ὑποτελίδες* in keiner Beziehung zum *τέλος* stehen, so bestimmt, dass die gegebene Erklärung der Worte des Diogenes unmöglich richtig sein kann, nach der die *ὑποτελίδες*, wenn sie auch für die grosse Masse der Menschen isolirt Geltung haben, doch gerade im Weisen verbunden sind, d. h. in dem der der Maassstab der ethischen Theorie zu sein pflegt. Aber lassen wir Cicero bei Seite, so bestätigt uns Diogenes dasselbe, wenn er in Worten, die auf die fraglichen folgen, als Ansicht des Herillos erwähnt *τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα εἶναι*. Das sind die Worte, vor denen auch Zeller stutzig geworden ist S. 259, 5. Für die grosse Masse der Menschen kann die darin enthaltene Forderung keine Geltung haben, da die *ὑποτελίδες* doch zu den *μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας* gehören und das Handeln aller *μὴ σοφοὶ* bestimmen, für diese also durchaus nicht *ἀδιάφορα* sind. Sie können sich nur auf den Weisen beziehen. Dann kann aber die Meinung des Herillos nur die gewesen sein, dass, wenn man einmal zur Höhe des Weisen durchgedrungen ist, die

[1]) Denselben Vorwurf, zwei höchste Zwecke anzuerkennen, macht den Stoikern insgesammt Plut. de comm. not. c. 26 p. 1071 A.

Digitized by Google

früheren ὑποτελίδες nicht dem τέλος blos untergeordnet werden sondern überhaupt allen und jeden Werth verlieren und gänzlich aufhören irgendwie unser Handeln zu bestimmen. Mit andern Worten, Herillos entfernt sich so wenig in einer dem Ariston entgegengesetzten Richtung von Zenon, dass sein Ideal eines Weisen mit dem Aristons d. h. der Kyniker vollkommen zusammenfällt. Damit ist der Schein des einen Widerspruchs, den wir vorhin bemerkten, zerstört. Aber auch der andere löst sich jetzt. Nach Diogenes hätte Herillos die ἐπιστήμη als τέλος bezeichnet, anderwärts aber erklärt *μηδὲν εἶναι τέλος, ἀλλὰ κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματ' ἀλλάττεσθαι αὐτό, ὡς καὶ τὸν αὐτὸν χαλκὸν ἢ Ἀλεξάνδρου γινόμενον ἂν ἀνδριάντα ἢ Σωκράτους*. So platt, wie es bei Diogenes scheint, kann sich Herillos natürlich nicht widersprochen haben. Beide Aeusserungen gehören verschiedenen Schriften an und müssen aus dem Zusammenhang erklärt werden. Wenn Herillos von der ἐπιστήμη als τέλος spricht, so meint er damit den Weisen; wenn er dagegen das Vorhandensein eines τέλος leugnet, so denkt er an die grosse Masse der Unweisen, für die ja, wie wir eben gesehen haben, ein solches wirklich nicht existirte. In einer besondern Schrift mag er die Frage erörtert haben, ob alles dasjenige, was im gewöhnlichen Leben der Menschen τέλος heisst, auch das Recht habe dafür zu gelten. Dabei mag er von dem Satz ausgegangen sein, dass das τέλος doch ein bestimmtes sein und feststehen müsse. Von diesem Satz machte er dann die Anwendung auf die sogenannten τέλη, die ἡδοναὶ und die πρῶτα κατὰ φύσιν, und es ergab sich dabei, dass alle diese nur unter bestimmten Umständen den Werth eines τέλος besitzen,[1]) dass also, wenn eins

[1]) Man darf vergleichen was Diogenes bald darauf über Dionysios den Abtrünnigen bemerkt, dass dieser *τέλος εἶπε τὴν ἡδονὴν διὰ περίστασιν ὀφθαλμίας*.



von ihnen das *τέλος* sein sollte, dieses je nach den Zeiten und Verhältnissen seine Gestalt ähnlich wechseln müsste wie das Erz, aus dem man ebenso wohl einen Alexander wie einen Sokrates formen kann. Mit diesem negativen Resultat konnte die Schrift schliessen, namentlich wenn es ein Dialog war; ganz so wie im platonischen Theätet die verschiedenen Definitionen des Wissens geprüft, schliesslich aber keine gut geheissen wird. Die positive Ergänzung, dass nämlich jene angeblichen *τέλη* nur *ὑποτελίδες* seien, das wahre *τέλος* aber in etwas ganz anderem liege, mochte auch Herillos dem Leser überlassen entweder durch eignes Nachdenken zu finden oder sich aus andern seiner Schriften zu holen. — Die eben besprochenen Worte des Diogenes helfen uns aber noch weiter. Die *ὑποτελίδες* des Herillos sind offenbar in der Hauptsache dasselbe was Zenon *προηγμένα* nannte. Nach dem bisherigen liegt ein Unterschied nur darin, dass die *προηγμένα* Zenons auch für den Weisen, die *ὑποτελίδες* des Herillos nur für die Nicht-Weisen Geltung haben sollten. Wenn wir aber die zuletzt besprochenen Worte des Diogenes richtig gedeutet haben, kommt zu diesem Unterschied noch ein anderer. Von den *προηγμένα* und ihrem Gegentheil muss Zenon gesagt haben, dass sie an sich selber und ihrer Natur nach so beschaffen seien, da sonst keinen Sinn haben würde, was nach Sextus Emp. adv. dogm. V 65 Ariston ihm entgegengehalten haben soll: *καθόλου τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα μὴ ἔχειν μηδεμίαν παραλλαγήν, μηδὲ τινὰ μὲν εἶναι φύσει προηγμένα τινὰ δὲ ἀποπροηγμένα, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν καιρῶν περιστάσεις μήτε τὰ λεγόμενα προῆχθαι πάντως γίνεσθαι προηγμένα μήτε τὰ λεγόμενα ἀποπροῆχθαι κατ᾽ ἀνάγκην ὑπάρχειν ἀποπροηγμένα.* Nun war es natürlich leicht einzusehen, dass alle diese Dinge, namentlich die äusseren Güter wie Reichthum nur einen relativen Werth besitzen. Das leugneten weder die späteren

Digitized by Google

Stoiker (s. Zeller S. 261) noch konnte es Zenon übersehen, weil es zu offenbar ist. Er wird also seine Behauptung dahin eingeschränkt haben, dass die *προηγμένα* nur zum Weisen ein constantes Verhältniss haben, dass für ihn z. B. der Reichthum unter allen Umständen einen gewissen Werth hat; diesen eigentlich relativen Werth konnte er aber für absolut und in der eigentlichen Natur des Dinges begründet erklären, da ja der Weise der normale Mensch sei, die echte Natur eines Dinges aber nur in ihrem Verhältniss zum Normalen unverfälscht zur Erscheinung komme. Gerade diese Ausflucht war es, die ihm Ariston abzuschneiden versuchte. Denn auch für den Weisen, führt er bei Sextus aus,[1]) haben die *προηγμένα* je nach den Umständen einen verschiedenen Werth, sodass sie bisweilen aufhören das zu sein was sie ihrem Namen nach immer sein sollten. Sie sind nur *κατὰ περίστασιν*. Die griechische Bezeichnung ist nicht gleichgiltig. Denn vergleichen wir jetzt was Herillos, wenn wir Diogenes Worte richtig erklärt haben, von den *ὑποτελίδες*, die doch die *προηγμένα* in der Hauptsache repräsentiren, sagte, nämlich *κατὰ τὰς περιστάσεις καὶ τὰ πράγματα ἀλλάττεσθαι*, so liegt auf der Hand, dass Herillos nicht zufrieden die Sphäre der *προηγμένα* eingeschränkt zu haben ihnen ausserdem nur eine relative Bedeutung zugestand.[2]) Er traf darin mit

---

[1]) Nach den vorher citirten Worten heisst es: *ἐὰν γοῦν δέῃ τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας ὑπηρετεῖν τῷ τυράννῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀναιρεῖσθαι, τοὺς δὲ νοσοῦντας ἀπολυομένους τῆς ὑπηρεσίας συναπολύεσθαι καὶ τῆς ἀναιρέσεως, ἕλοιτ' ἂν μᾶλλον ὁ σοφὸς τὸ νοσεῖν κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν ἢ ὅτι* (? etwa *δῆλον ὅτι ἢ*?) *τὸ ὑγιαίνειν. καὶ ταύτῃ οὔτε ἡ ὑγεία προηγμένον ἐστὶ πάντως οὔτε ἡ νόσος ἀποπροηγμένον.* Nach dem Zusammenhang können wir diese Worte nur als zur Argumentation Aristons gehörig betrachten, obgleich Sextus darin aus der indirekten in die direkte Rede gefallen ist

[2]) Man kann fragen, warum er sie denn überhaupt noch durch den Namen *ὑποτελίδες* auszeichnete, wenn doch z. B. Gesundheit und

Ariston zusammen. Und wahrscheinlich ist dies eine Concession, die er der Kritik seines Mitschülers machte. Denn auch die Theorie der *ἀδιάφορα* hat er sich angeeignet, und wir hatten Gründe zu vermuthen, dass diese nicht von Zenon, sondern zuerst von Ariston aufgestellt wurde. So scheint die Kluft, die zwischen den beiden Schülern Zenons zu bestehen schien, mehr und mehr sich zu füllen und die eine Lehre, die des Herillos, nur eine Modification der andern zu sein. — Man wird vielleicht darauf hinweisen, dass wenn die Philophieen beider mit einem Schlagwort charakterisirt werden sollen, Ariston als der bezeichnet wird, welcher die *ἀδιαφορία*, Herillos als der welcher die *ἐπιστήμη* als *τέλος* aufgestellt hat. Einen wesentlichen Unterschied kann dies aber nicht begründen, da nach Diog. VII 162 auch Ariston mit besonderem Eifer (*μάλιστα προσεῖχε*) die Lehre vertheidigte *τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι.*[1]) Die Elemente der Lehre waren bei beiden dieselben, höchstens der Schwerpunkt anders gelegt, so dass in Aristons Augen die *ἀδιαφορία* des Weisen, in Herillos' die *ἐπιστήμη* überwog. Sobald wir sie mit Zenon vergleichen, tritt augenblicklich wieder die Uebereinstimmung hervor. Da nach Zenon auch der Weise bei seinen Handlungen nicht blos die Erfüllung sittlicher Gebote im Auge haben sondern auch solche Unterschiede der Dinge berücksichtigen soll, wie sie in den *προηγμένα* und ihrem Gegentheil zu Tage treten, so ergiebt sich von selber,

---

Krankheit für uns denselben Werth oder vielmehr Unwerth besitzen. Die Antwort, zu der uns Stobäus berechtigt, ist, dass *ὑποτελίς* dasjenige bezeichnet, wonach wir von Natur streben, irgend eine absolute Werthbestimmung aber nicht enthält.

[1]) Vgl. auch was Zeller III[a] 220, 1 aus Galen Hippocr. et Plat. VII 2 Anf. S. 595 anführt: *νομίσας γοῦν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ᾗ λογιζόμεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔθετο μίαν ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν.*

Digitized by Google

dass er nicht immer auf Grund von zweifelloser Erkenntniss und sicherem Wissen handeln kann, sondern gelegentlich das Wahrscheinliche aushelfen muss. Besonders deutlich spricht dies Seneca aus de benef. IV, 33, 2: „Quid si, inquit, nescis, utrum ingratus sit an gratus, exspectabis donec scias an dandi beneficii tempus non amittes? Exspectare longum est, nam, ut ait Platon, „difficilis humani animi conjectura est. non exspectare temerarium est.“ Huic respondebimus, numquam exspectare nos certissimam rerum conprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed ea ire, qua ducit veri similitudo. Omne hac via procedit officium. sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus: cum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus, de quibus bene sperandum esse credimus. quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? sequimur qua ratio, non qua veritas trahit.[1]) Exspecta, ut nisi bene cessura non facias et nisi conperta veritate nihil moveris: relicto omni actu vita consistit. Cum veri similia me in hoc aut in illud inpellant, non vera, ei beneficium dabo, quem veri simile erit gratum esse.[2]) Diese Worte sind nichts als die Erläuterung der griechischen Definition, die sich z. B. bei Diog. VII 107 findet *καθῆκον εἶναι ὃ πραχθὲν* (denn so und nicht *προαχθὲν,* was Cobet giebt, ist zu schreiben nach Sext. Emp. adv. dogm. I 158 und besonders Cicero de finib. III 58, und auch bei Stob. ecl. II 158 ist es von Meineke aufgenommen) *εὔλογόν*[3]) *τιν'*

---

[1]) S. Diog. VII 108: *καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει τὸ γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις.*

[2]) Auch das Folgende c. 34 kann verglichen werden.

[3]) *εὔλογον ἀξίωμα* wird bei Diog. 76 definirt *τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι.*

Digitized by Google

ἴσχει ἀπολογισμόν. Darum wird von Diog. 121 auch nicht schlechthin *μὴ δοξάσειν τὸν σοφὸν* als Ansicht der Stoiker angeführt sondern mit dem Zusatz *τουτέστι ψευδεῖ μὴ συγκαταθήσεσθαι μηδενί.* Wir sind um so mehr berechtigt diese Ansicht nicht bloss späteren Stoikern, sondern dem Stifter der Schule zuzuweisen als bereits Persäos der treueste Schüler Zenons über diesen Punkt mit Ariston gestritten haben soll, vgl. Diog. 162: *μάλιστα προσεῖχε* (sc. *Ἀρίστων*) *στωικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν.*[1]) Ariston fasste offenbar diesen Satz von der Unfehlbarkeit des Weisen in dem ersten und strengen Sinne, dass der Weise nie über etwas im Zweifel sein, alles wissen werde. Es hing dies mit seiner Moral, nach der der Weise nur die sittliche Seite an den Dingen beachtet, ebenso zusammen wie die abweichende Auffassung Zenons und seiner Anhänger, dass der Weise sich stets der Bedeutung einer jeden Vorstellung bewusst bleiben und die Grenzen seines Wissens ken-

---

[1]) Als der König Ptolemäos Philopator den Stoiker Sphäros einmal in eine ähnliche Verlegenheit setzen wollte, brauchte dieser sich nicht zu besinnen und konnte antworten was die Lehre der stoischen Schule war. Diogenes VII 177 erzählt: *λόγου ποτὲ γενομένου περὶ τοῦ δοξάσειν τὸν σοφὸν καὶ τοῦ Σφαίρου εἰπόντος ὡς οὐ δοξάσει, βουλόμενος ὁ βασιλεὺς ἐλέγξαι αὐτόν, κηρίνας ῥόας ἐκέλευσε παρατεθῆναι· τοῦ δὲ Σφαίρου ἀπατηθέντος ἀνεβόησεν ὁ βασιλεὺς συγκατατεθεῖσθαι αὐτὸν φαντασίᾳ. πρὸς ὃν ὁ Σφαῖρος εὐστόχως ἀπεκρίνατο, εἰπὼν οὕτως συγκατατεθεῖσθαι, οὐχ ὅτι ῥόαι εἰσίν, ἀλλ' ὅτι εὔλογόν ἐστι ῥόας αὐτὰς εἶναι· διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου.* Die Anekdote mag eine Gewähr haben, welche sie will, jedenfalls illustrirt sie gut die im Text besprochne Lehre.

Digitized by Google

nen werde,[1]) aus der Lehre von den προηγμένα sich ergibt. Mit Ariston trifft aber hier auch Herillos zusammen, nach dem das ganze Leben des Weisen auf der ἐπιστήμη beruht. Und es kann wohl sein, dass gegen ihn vorzüglich sich die Kritik richtet, die Seneca an der angeführten Stelle übt. Denn man vergleiche mit dem was dort über das Wahrscheinliche als Grundlage des officium gesagt wird und besonders mit den Worten „exspecta, ut nisi bene cessura non facias et nisi conperta veritate nihil moveris: relicto omni actu vita consistit“, Ciceros Weise, wie er den Herillos abfertigt de finib. V 23: Erillus, si ita sensit, nihil esse bonum praeter scientiam, omnem consilii capiendi causam inventionemque officii sustulit. — Und doch ist neben der Uebereinstimmung ausser dem schon Bemerkten noch ein anderer Unterschied zwischen Herillos und Ariston nicht zu verkennen. Während Aristons moralische Theorie nur mit dem Ideal des Weisen beschäftigt war und das Leben der Uebrigen, wie man mit Grund vermuthen darf, für so eitel und thöricht hielt, dass es entweder nicht werth oder nicht fähig schien, Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung zu werden, hatte Herillos auch das Leben der Nicht-Weisen in den Kreis seiner Betrachtung gezogen und ihm schon dadurch eine gewisse Anerkennung gezollt. Noch mehr war dies der Fall, wenn er wirklich, wie nach Stobäos wahrscheinlich ist, die ὑποτελίδες nicht als eitle willkürlich gewählte Ziele, sondern als solche ansah, die in der menschlichen Natur begründet und für gewisse Stufen der Entwicklung nothwendig sind. Nicht umsonst hat Stobäos an der angeführten Stelle an Platon erinnert. Denn auch dieser hat es später aufgegeben an alle Menschen die gleichen sittlichen Forde-

[1]) Darauf läuft doch die Erläuterung des Satzes bei Stob. ecl. II 230 ff. hinaus.


Digitized by Google

rungen zu stellen und, während er die ideale Tugend den Philosophen vorbehielt, den Uebrigen nach dem Maasse ihrer Natur ein mehr oder minder hohes Ziel gesteckt. Indem Herillos sich von Ariston hier entfernt, nähert er sich gleichzeitig Platon, aber auch Aristoteles. Und an beide Philosophen erinnert er uns auch darin, dass er als *τέλος* die *ἐπιστήμη* bezeichnete. Auf diese Aehnlichkeit macht schon Cicero Acad. pr. 129 aufmerksam: omitto illa quae relicta jam videntur: Erillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit; qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit et quam non multum a Platone. Bestimmter wird de finib. V 73 Herillos' Lehre geradezu von der peripatetischen abgeleitet: saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia: hoc uno captus Erillus scientiam summum bonum esse defendit nec rem ullam aliam per se expetendam. Denken wir jetzt auch an die Form seiner Schriften zurück, dass er Dialoge schrieb, und dass eines seiner Werke den Titel *Μαιευτικὸς* führte, die *μαιευτική* des Sokrates aber, dieser Name, wenn nicht von Platon erfunden, doch von ihm allein oder doch vorzüglich überliefert war, so wächst die Wahrscheinlichkeit zu einem hohen Grade, dass Herillos, indem er von Zenon abwich, in der Hauptsache Ariston folgte, und, wo er auch dessen Lehre noch modificirte, sich besonders an Platon anschloss.

Während so die neue künstliche Moral Zenons zur Folge hatte, dass ein Theil seiner Anhänger zur strengeren Lehre des Antisthenes zurückkehrte, Andere einmal auf die abschüssige Bahn der *προηγμένα* geführt bis zu Aristipp hinabglitten, fehlte es doch auch nicht an solchen, die zwischen dem kynischen Rigorismus und der weitherzigeren Moral des gewöhnlichen Lebens auf schwankendem Boden mit dem Meister versuchten das Gleichgewicht zu halten.

Digitized by Google

Zu diesen Treuen gehörte Persaeos. Dass er in einer erkenntnisstheoretischen Frage gegen Ariston stritt, erzählt uns in Form einer Anekdote Diogenes 162, und wir haben es schon wahrscheinlich gefunden, dass er dies als Vertheidiger der Zenonischen Lehre that.[1]) Aufs äusserste war er ferner mit Menedemus verfeindet,[2]) der zwar der elisch-

---

[1]) Mit dieser Auffassung ist auch Krische einverstanden. Die theol. Lehren S. 439. — Vielleicht richten sich gegen Ariston auch folgende von Athen. XIII 607 D aus den *συμποτικὰ ὑπομνηματα* aufbewahrten Worte: *τῶν φιλοσόφων δέ τις συμπίνων ἡμῖν εἰσελθούσης αὐλητρίδος, καὶ οὔσης εὐρυχωρίας παρ' αὐτῷ, βουλομένης τῆς παιδίσκης παρακαθίσαι, οὐκ ἐπέτρεψεν ἀλλὰ σκληρὸν αὑτὸν εἰσῆγεν. εἶθ' ὕστερον πωλουμένης τῆς αὐλητρίδος, καθάπερ ἔθος ἐστὶν ἐν τοῖς πότοις γίνεσθαι, ἐν τῷ ἀγοράζειν πάνυ νεανικὸς ἦν· καὶ τῷ πωλοῦντι ἄλλῳ τινὶ θᾶττον προςθέντι ἠμφισβήτει, καὶ οὐκ ἔφη αὐτὸν πεπρακέναι· καὶ τέλος εἰς πυγμὰς ἦλθεν ὁ σκληρὸς ἐκεῖνος φιλόσοφος καὶ ἐν ἀρχῇ οὐδ' ἂν παρακαθίσαι ἐπιτρέπων τῇ αὐλητρίδι.* Verblüffend albern ist was Athenäos hinzufügt: *μήποτε αὐτός ἐστιν ὁ Περσαῖος ὁ περὶ τῆς αὐλητρίδος διαπυκτεύσας.* Auf Ariston passt zunächst das Verhältniss, in dem der ungenannte *φιλόσοφος* zu Persäos stand und das nicht eben freundschaftlich gewesen sein kann, so wenig als das zwischen Ariston und Persäos, obgleich Timon von Phlius wissen wollte Ariston habe seinem Mitschüler geschmeichelt, vgl. Athen. VI 251 C. Dann kommt die rigorose Moral in Betracht, und dass auch Ariston sich erlaubt haben soll, im Leben gelegentlich von ihrer Strenge zu Gunsten der *ἡδονὴ* etwas nachzulassen s. Eratosthenes und Apollophanes bei Athen. VII 281 C f.

[2]) Auf Menedemus' Seite hatte dieser Hass hauptsächlich einen politischen Grund. Wenigstens erzählt Diog. II 143: *μόνῳ δὲ Περσαίῳ διαπρύσιον εἶχε πόλεμον· ἐδόκει γὰρ Ἀντιγόνου βουλομένου τὴν δημοκρατίαν ἀποκαταστῆσαι τοῖς Ἐρετριεῦσι χάριν Μενεδήμου κωλῦσαι.* Dass aber auch philosophische Differenzen mit hinein spielten, zeigt derselbe, wenn er hinzufügt: *διὸ καί ποτε παρὰ πότον ὁ Μενέδημος ἐλέγξας αὐτὸν τοῖς λόγοις τά τε ἄλλα ἔφη καὶ δὴ καὶ „φιλόσοφος μέντοι τοιοῦτος, ἀνὴρ δὲ καὶ τῶν ὄντων καὶ τῶν γενησομένων κάκιστος."* Es klingt fast wie eine Zurechtweisung, die Persäos hierfür dem Menedemos ertheilen wollte, wenn er in *συμ-*


Digitized by Google

eretrischen Schule zugerechnet wird, in wesentlichen Stücken aber sich mit den Kynikern berührt vgl. Zeller II^a S. 238 ff.^{3}. Das er endlich sich mit dem Borystheniten Bion, dessen Wesen in vieler Hinsicht an Voltaire erinnert, nicht vertragen konnte, ist begreiflich. Bion machte den Stoiker zur Zielscheibe seines boshaften Witzes, aber auch dieser liess es nicht an Anzüglichkeiten fehlen, wie wir aus dem Bruchstück eines Briefes bei Diog. IV 46 sehen, in dem sich Bion dagegen vor Antigonos rechtfertigt. Dasselbe schliesst mit den Worten *ὥστε παυσάσθωσαν Περσαῖός τε καὶ Φιλωνίδης ἱστοροῦντες*[1]) *αὐτά· σκόπει δέ με ἐξ ἐμαυτοῦ.* Auf Persäos' Seite stand also in diesen Händeln Philonides, ebenfalls ein Schüler Zenons und von diesem mit Persäos zusammen dem Antigonos empfohlen Diog. VII 9. Auch hier scheinen also die Gegensätze der Philosophenschulen zum Ausbruch gekommen zu sein. Denn obgleich Bion nur philosophisch schillerte, so tritt doch der kýnische Zug in seinem Wesen stark hervor[2]) und huldigte er in seinem Thun und Reden

---

ποτικὰ ὑπομνήματα nach Athen. XIII 607 B äusserte: *καὶ εἰ διαλεκτικοὶ συνελθόντες εἰς πότον περὶ συλλογισμῶν διαλέγοιντο, ἀλλοτρίως ἂν αὐτοὺς ὑπολάβοι τις ποιεῖν τοῦ παρόντος καιροῦ.*

[1]) Auf Grund dieser *ἱστοροῦντες* offenbar wird in Cobets Index nominum et rerum ein Persaeus historicus von den Philosophen unterschieden.

[2]) Freilich lässt sich nicht immer streng scheiden, was kyrenaisch oder richtiger theodorisch und was kynisch ist. Er selbst muss jedenfalls eine Zeit lang für einen Kyniker haben gelten wollen, da er die Uniform der Sekte anlegte. Begonnen hat er seine philosophische Laufbahn in der Akademie. Diog. L. IV 23 nennt ihn neben Arkesilaos unter den *μαθηταὶ ἐλλόγιμοι* des Krates und danach kann man auch 51 nicht, wie Zeller II^a 294^3, 4 will, auf den Kyniker gleichen Namens beziehen. Die Worte sind ohne Zweifel verdorben. Ueberliefert ist *οὗτος τὴν ἀρχὴν μὲν παρῃτεῖτο τὰ Ἀκαδημαϊκά, καθ' ὃν χρόνον ἤκουε Κράτητος· εἶτ' ἐπανείλετο τὴν*

einer extremen Richtung, die der vermittelnden Zenons und seiner echten Anhänger geradewegs zuwiderlief. Wie sein Lehrer Zenon suchte auch Persäos zwischen den Gegensätzen der Moral den Weg. Er verwarf entschieden den Hedonismus: daher wetteiferte er in der Schilderung des Weisen mit Zenon[1]) und scheute auch vor einem andern stoischen Paradoxon, dass alle Fehler gleich seien, nicht zurück.[2])

κυνικὴν ἀγωγήν, λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν· καὶ τί γὰρ ἄλλο μετεσκεύασεν αὐτὸν πρὸς ἀπάθειαν; Anstatt *παρῃτεῖτο* würde den Gedanken entsprechen und auch graphisch nicht zu weit abliegen *προῃρεῖτο* oder *προῄρητο*. Die rhetorische Frage zum Schluss verstehe ich nicht. Bei Cobet wird übersetzt „Nam his solis mores ad Cynicorum rationes composuit." Mir scheint etwas erforderlich, wie *καὶ πήραν καὶ τἄλλα ἅπερ μετ.* oder *καὶ ὅτι περ ἄλλο μετ.*

[1]) Athen. IV 162 D: *ὅς* (sc. *Περσαῖος*) *περὶ ταῦτα τὴν διάνοιαν ἀεὶ στρέφων, πιστευθείς, ὥς φησιν Ἕρμιππος, ὑπ' Ἀντιγόνου τὸν Ἀκροκόρινθον, κωθωνιζόμενος ἐξέπεσε καὶ αὐτῆς τῆς Κορίνθου καταστρατηγηθεὶς ὑπὸ τοῦ Σικυωνίου Ἀράτου, ο πρότερον ἐν τοῖς διαλόγοις πρὸς Ζήνωνα διαμιλλώμενος. ὡς ὁ σοφὸς πάντως ἂν εἴη καὶ στρατηγὸς ἀγαθός, μόνον τοῦτο διὰ τῶν ἔργων διαβεβαιωσάμενος* (statt dessen ist wohl das Futurum *διαβεβαιωσόμενος* herzustellen, „da er weiter nichts thun sollte als die Behauptung durch die That beweisen") *ὁ καλὸς τοῦ Ζήνωνος οἰκιτιεύς.* Nach Plutarch Arat. c. 23 der übrigens wohl auch aus Hermippos schöpft vgl. *ἐξέπεσε καὶ αὐτῆς τῆς Κορίνθου* bei Athen. mit *τῆς ἄκρας ἁλισκομένης εἰς Κεγχρεὰς διεξέπεσεν*) wäre er durch diese Erfahrung belehrt später anderen Sinnes geworden: *ὕστερον δὲ λέγεται* (*ὁ Περσ.*) *σχολάζων πρὸς τὸν εἰπόντα μόνον αὐτῷ δοκεῖν στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν „Ἀλλὰ νὴ θεούς" φάναι „τοῦτο μάλιστα κἀμοί ποτε τῶν Ζήνωνος ἤρεσκε δογμάτων· νῦν δὲ μεταβάλλομαι νουθετηθεὶς ὑπὸ τοῦ Σικυωνίου νεανίου."*

[2]) Diog. 120: *ἀρέσκει τ' αὐτοῖς ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν ἠθικῶν ζητημάτων καὶ Περσαῖος καὶ Ζήνων.* S. auch Zeller III a 247 f. Dieses Dogma ist nicht immer in der stoischen Schule festgehalten worden. Diog. 121 nennt als solche, die es fallen liessen, Herakleides von Tarsos und Athenodoros. Um so mehr muss es beachtet werden, dass von den Aelteren, die sich dazu bekannten, Diogenes ausser Chrysipp nur

Digitized by Google

Aber auch die Cyniker waren nicht bloss Zenons sondern auch seine Gegner;[1]) und er gab diesem Verhältniss nicht bloss polemisch, sondern auch positiv dadurch Ausdruck, dass er Zenons Lehre von den *προηγμένα* zu der seinigen machte.[2]) Zeller freilich 37, 2 beschuldigt ihn, dass er in seiner Lebensweise und seinen Ansichten einer ziemlich laxen Auffassung der stoischen Grundsätze gehuldigt habe. Was seine Lebensweise betrifft, so ist es leicht möglich, dass bei ihm wie bei andern die Praxis mit der Theorie nicht immer übereinstimmte, und wir würden dadurch noch nicht berechtigt sein, ihm einen besondern Vorwurf zu machen. Quid

---

den Stifter der Schule und Persäos nennt. Da nur eine Schrift Chrysipps citirt wird, so liegt ferner die Vermuthung nahe, dass auch das über Zenon und Persäos berichtete der Gewährsmann des Diogenes daher entnommen hat. Dann aber fragen wir nothwendig, warum nannte Chrysipp nicht auch Kleanthes? Denn in seinen Schriften oder in seinen mündlichen Vorträgen muss er doch diese Frage berührt haben, und beide waren ja Chrysipp bekannt. Vielleicht haben wir also auch hier ein Zeichen, dass Persäos enger als andere sich an Zenon anschloss.

[1]) Nach Zeller III^a 34, 2 schrieb noch der Schüler des Persäos Hermagoras gegen die Kyniker. Aber aus dem Dialog *Μισοκύων*, den Suidas nennt, ergiebt sich dies nicht, da darunter eine der Personen des Gesprächs und vielleicht gerade der unterliegende Theil gemeint sein könnte.

[2]) Ausdrücklich überliefert wird dies freilich nicht. Wer aber wie Ariston den Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* läugnete und behauptete, dass auf dem Gebiet der *ἀδιάφορα* der Weise thun werde (Cicero de fin. IV 43) quodcumque in mentem incideret et quodcumque tamquam occurreret, der konnte nicht ernsthaft Fragen erörtern wie *ὅπως ἂν μὴ κατακοιμηθῶσιν οἱ συμπόται, καὶ πῶς ταῖς ἐπιχύσεσιν χρηστέον ἡνίκα τε εἰσακτέον τοὺς ὡραίους καὶ τὰς ὡραίας εἰς τὸ συμπόσιον, καὶ πότε αὐτοὺς προσδεκτέον ὠραζομένους καὶ πότε παραπεμπτέον ὡς ὑπερορῶντας, καὶ περὶ προσοψημάτων καὶ περὶ ἄρτων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα τε περιεργότερον περὶ φιλημάτων εἴρηκεν ὁ Σωφρονίσκου φιλοσοφῶν.*

Digitized by Google

quod libelli stoici inter sericos jacere pulvillos amant — in einem andern Sinn, als es der Dichter gemeint hat, liess sich dieses Wort gewiss auf einen grossen Theil der Schule anwenden. Ausserdem begründen aber Anekdoten, wie die von Diog. 13 und 36 erzählten, einen solchen Vorwurf noch nicht, da wir ja weder das Alter noch den Ursprung derselben kennen. Wichtiger wäre es, wenn er in der Theorie selber die stoische Strenge gemildert, etwa den Kreis der *προηγμένα* erweitert oder ihnen einen grösseren Einflusss auf unsere Entschlüsse zugestanden hätte. Zeller verweist auf Athen IV 162 B f. Dort lesen wir, dass Persäos sich in seinen *συμποτικοὶ διάλογοι* die Fragen vorlegte, die bereits in der Anmerkung mitgetheilt worden sind. In unserer Zeit freilich würde ein Philosoph, der solche Dinge ernsthaft erörtern wollte, sich nicht bloss lächerlich machen, sondern auch bedenklich in den Geruch eines Epikureers kommen. Im Alterthum gehörten aber seit dem Auftreten der Sokratiker die Symposien des Lebens und der Literatur fast zum Inventar der Philosophie und namhafte Philosophen haben es der Mühe werth gehalten sich darüber ihre eigenen Ansichten zu bilden. Man darf nach den erhaltenen Symposien Xenophons und Platons vermuthen, dass gerade in diesem Theil der Literatur das Wesen der verschiedenen Philosophen besonders charakteristisch zum Vorschein kam. Was von den *συμποτικοὶ διάλογοι* des Persäos bei Athen. l. c. erhalten ist, kann diess nur bestätigen: denn die Kleinlichkeit der interessirenden Fragen, die uns darin auffällt, ist dieselbe, wodurch die stoische Ethik sich von der älteren, namentlich der platonischen unterscheidet. Persäos persönlich dafür verantwortlich zu machen sind wir um so weniger berechtigt, als derselbe für die Behandlung solcher Gegenstände sein Vorbild im Xenophontischen Sokrates hatte. Darauf machen uns des Athenäus Worte *ὅσα τε περιεργό-*


Digitized by Google

τερον περὶ φιλημάτων εἴρηκεν ὁ Σωφρονίσκου φιλοσοφῶν aufmerksam, die sich auf Xenoph. Memor. I 3, 8 ff. beziehen, vgl. auch Symp. 4, 7 ff. 26.

Aehnliche Beziehungen zu Xenophon lassen sich aber auch in dem Uebrigen, was Athenäus anführt, entdecken.[1]) Aber

---

[1]) Mit *πῶς ταῖς ἐπιχύσεσι χρηστέον* vgl. Xenoph. Sympos. 2, 26: *οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς ἢν μὲν ἀθρόον τὸ ποτὸν ἐγχεώμεθα, ταχὺ ἡμῖν καὶ τὰ σώματα καὶ αἱ γνῶμαι σφαλοῦνται, καὶ οὐδὲ ἀναπνεῖν, μὴ ὅτι λέγειν τι δυνησόμεθα· ἢν δὲ ἡμῖν οἱ παῖδες μικραῖς κύλιξι πυκνὰ ἐπιψακάζωσιν, ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιείοις ῥήμασιν εἴπω, οὕτως οὐ βιαζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἴνου μεθύειν ἀλλ' ἀναπειθόμενοι προς τὸ παιγνιωδέστερον ἀφιξόμεθα.* Dazu vgl. über die Bedeutung von *ἐπίχυσις* Varro de L. L. V 124, und Ritschl, Parerga S. 276. Dasselbe Thema wird auch von Platon Symp. 176 A ff. 213 E. ff. wenigstens berührt: wir dürfen daraus schliessen, dass es zu den traditionellen dieser Literaturwerke gehörte. Solche Gedanken, wie sie Sokrates bei Xenoph. 7, 3 über das Auftreten von *καλοὶ καὶ ὡραῖοι* beim Symposion äussert, konnten leicht die Frage veranlassen *πηνίκα εἰσακτέον τοὺς ὡραίους καὶ τὰς ὡραίας εἰς τὸ συμπόσιον*, vgl. auch 9, 1 ff. Von den Ursachen, die bewirken, dass der *παῖς* den *ἐραστής* verachtet, spricht Sokrates bei Xenophon vgl. 8, 22, wie sich der *ἐραστής* dem *ὡράζισθαι* und *ὑπερορᾶν* gegenüber verhalten solle, hatte Persäos erörtert. Dass Zwiebeln zu essen rathsam sei, um mit desto grösserem Genuss zu essen und zu trinken, wird bei Xenophon bemerkt 4, 7. Auch Persäos hatte *περὶ προσοψημάτων καὶ περὶ ἄρτων*, d. h. über ähnliche Themata, nur ausführlicher gesprochen. Ja auch für die idealistische Schilderung des Weisen, die Persäos nach Athen. IV 126 D in den *διάλογοι*, die wir dem Zusammenhang nach mit den *συμποτικοὶ διάλογοι* identificiren dürfen, gegeben und worin er den *σοφὸς* auch als *στρατηγὸς ἀγαθὸς* erklärt hatte, kann man den Keim in Nikeratos Worten bei Xenophon 4, 6 finden: *ἀκούοιτ' ἂν καὶ ἐμοῦ ἃ ἔσεσθε βελτίονες, ἢν ἐμοὶ συνῆτε. ἴστε γὰρ δήπου ὅ Ὅμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων. ὅστις ἂν οὖν ὑμῶν βούληται ἢ οἰκονομικὸς ἢ δημηγορικὸς ἢ στρατηγικὸς γενέσθαι ἢ ὅμοιος Ἀχιλλεῖ ἢ Αἴαντι ἢ Νέστορι ἢ Ὀδυσσεῖ, ἐμὲ θεραπευέτω. ἐγὼ γὰρ ταῦτα πάνα ἐπίσταμαι.* Solcher Ueberhebung gegenüber lag die Behauptung nahe, dass alle diese Prädicate nur dem

Digitized by Google

wir haben nicht einmal nöthig einen solchen Umweg zu machen um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass Persäos alle jene Fragen erörtern konnte und darum doch nicht aufhörte ein echter Schüler seines Lehrers zu sein. Athenäos sagt es uns mit dürren Worten, wenn er jene Dialoge nennt συντεθέντας ἐκ τῶν Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων und hinzufügt ἐν οἷς ζητεῖ ὅπως κτλ. Man mag unter den ἀπομνημονεύματα verstehen[1]) was man will, wahrschein-

σοφὸς zukämen. Antisthenes bei Xenophon macht bereits den Anfang Nikeratos zu widerlegen mit der Frage, ob er sich denn auch auf das βασιλεύειν verstehe, die natürlich ebenfalls bejaht wurde.

[1]) Bei den ἀπομν. Stilpons und Zenons kann man an Aufzeichnungen denken, welche Andere von den Reden beider Philosophen gemacht hatten, und zur Bestätigung sich auf das Verzeichniss der Schriften Stilpons berufen, das Diog. II 120 gibt und in dem die ἀπομν. fehlen. Indess letzterer Umstand fällt bei der bekannten Natur dieser Schriftenverzeichnisse nicht ins Gewicht. Wahrscheinlicher ist, dass Stilpon und Zenon als die Verfasser von ἀπομνημονεύματα gedacht werden sollen. Dann müssten Zenons ἀπομνημ. dieselben sein, die man auch als ἀπομν. Κράτητος oder ἀ. Κρ. ἠθικὰ bezeichnet s. Wachsmuth de Zenone Citiensi et Cleanthe Assio comm. I (Götting. 1874) S. 4 f. Darf man nach Athenäus vermuthen, dass ἀπομνημονεύματα ohne weiteren Zusatz der Titel der Schrift war? Ebenso lautet der Titel der xenophontischen Schrift und der einer Schrift des Persäus im Verzeichniss des Diogenes. Dass man habe sagen können ἀπομνημ. Κράτητος im Sinne von solchen, deren Gegenstand Krates war, will ich nicht geradezu bestreiten: denn ebenso spricht Pseudo-Xenophon in Epist. Sokrat. 18 von ἀπομνημονεύματα Σωκράτους, und doch bleibt ein Unterschied, ob ich, wie dort geschieht, sage πεποίημαι δέ τινα ἀπομν. Σ. oder ἀπομν. absolut brauche und damit den Genetiv verbinde. Auffallend bleibt diese Bezeichnung immer. Ebenso hat der Zusatz ἠθικὰ einen scheinbaren Beleg in τὰ ἠθικὰ ἀπομνημ. bei Diog. L. III 34. Hier kann aber ἠθικὰ hinzugefügt sein, um diese ἀπομν. von andern desselben Verfassers, entweder der Anabasis oder dem vorhergenannten συμπόσιον und der Σωκράτους ἀπολογία zu unterscheiden. — Da ich hier einmal die Schrift des Persäos erwähnt habe, so möchte ich noch eine dieselbe

Digitized by Google

lich soll mit diesen Worten der Vorwurf des Plagiats gegen Persäos erhoben und jedenfalls auf die auffallende Uebereinstimmung hingewiesen werden, die gerade da, wo Zeller ein Zeichen seines Abfalls erblickt, zwischen Persäos und Zenon bestand. Da nun aber wahrscheinlich aus derselben Schrift

---

betreffende Frage aufwerfen. Die *συμποτικοὶ διάλογοι* des Persäos sind aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit den *συμποτικὰ ὑπομνήματα*, die Athen. XIII 607 D ff. benutzt hat. In diesen letzteren muss aber Persäos öfter auf seine eigenen Erlebnisse zu reden gekommen sein: denn in dem Wenigen, was Athenäus daraus mittheilt, thut er dies zweimal vgl. C *ὃ καὶ πρῴην ἐγένετο ἐπὶ τῶν ἐξ Ἀρκαδίας θεωρῶν πρὸς Ἀντίγονον παραγενομένων κτλ.* und D *τῶν φιλοσόφων δέ τις συμπίνων ἡμῖν κτλ.* Es ist also wohl möglich, dass sie dadurch das Gepräge von Memoiren erhielten. Dies bestätigt auch Diog. L. durch das, was er VII 1 aus derselben Schrift mittheilt: *παχύκνημός τε καὶ ἀπαγὴς καὶ ἀσθενής· διὸ καί φησι Περσ. ἐν ὑπομν. συμπ. τὰ πλεῖστα αὐτὸν δεῖπνα παραιτεῖσθαι.* In diesem Falle begreifen wir noch leichter, dass man gerade in dieser Schrift des Persäos so viel Aehnliches mit den *ἀπομνημονεύματα* Stilpons und Zenons fand. Die Frage darf daher aufgeworfen werden, ob nicht das Fehlen des Titels dieser Schrift im Verzeichnisse des Diogenes VII 36 auf mehr als dem bloss zufälligen Charakter dieses Verzeichnisses beruht und darin seinen Grund hat, dass diese Schrift mit einem Theil der *ἀπομνημονεύματα* des Persäus identisch ist. Oder ist nicht etwa gar Athenäus' *ὑπομνήματα* in *ἀπομνημονεύματα* zu ändern? Als Nebentitel zu *διάλογοι* würde dies besser passen und auch aus Xenophons *ἀπομνημονεύματα* ist gelegentlich *ὑπομνήματα* geworden s. Valckenaer im Anhang zu Dindorfs Oxforder Ausg. der Memorab. Pierson zu Möris v. *ἐπιτηδείους*. Bast zu Gregor. Corinth. S. 823. Indess ist diese Vermuthung nicht einmal nöthig, da *ὑπόμνημα* und *ἀπομνημόνευμα* in ihrer Bedeutung sich nahe genug stehen, um im Gebrauch mit einander zu wechseln vgl. Plato Theätet p. 143 A, wo Euklides mit Bezug auf ein Gespräch, das ihm Sokrates erzählt hatte, bemerkt: *ἀλλ' ἐγραψάμην μὲν τότ' εὐθὺς οἴκαδ' ἐλθὼν ὑπομνήματα, ὕστερον δὲ κατὰ σχολὴν ἀναμιμνησκόμενος ἔγραφον.* Wie man dazu kam entweder Theile eines grösseren Werkes als selbständige Schriften zu behandeln oder ursprünglich selbständige Werke

Digitized by Google

entnommen ist, was Athen. XIII 607 B ff. aus den *συμποτικὰ ὑπομνήματα* des Persäos citirt, so wird dadurch auch die Beweiskraft dieser Stelle, auf die sich Zeller ebenfalls berufen hat, erschüttert. Die Anfangsworte lauten: *περὶ ἀφροδισίων ἁρμοστὸν εἶναι ἐν τῷ οἴνῳ μνείαν ποιεῖσθαι· καὶ γὰρ πρὸς ταῦτα ἡμᾶς, ὅταν ὑποπίωμεν, ἐπιῤῥεπεῖς εἶναι· καὶ ἐνταῦθα τοὺς μὲν ἡμέρως τε καὶ μετρίως αὐτοῖς χρωμένους ἐπαινεῖν δεῖ, τοὺς δὲ θηριωδῶς καὶ ἀπλήστως ψέγειν.* Sobald man nur beachtet, dass Persäos Maass zu halten fordert, kann man vom antiken Standpunkt hieran nicht den geringsten Anstoss nehmen. Keinesfalls entfernt sich damit Persäos irgendwie von Zenon, sondern steht vielmehr mit der Theorie[1])

unter einem gemeinsamen Titel zusammenzufassen, kann sich jeder leicht erklären. Ich erinnere noch daran, dass auch der Xenophontische *Οἰκονομικός*, der uns jetzt als selbständiges Werk gilt, von Galen ad Hippocrat. de articulis Vol. XVIII p. 301 Kühn das letzte Buch der *ἀπομνημονεύματα* genannt wird, dass Cobet und Andere die *ἀπολογία* für das letzte Kapitel der Memorabilien halten und auch der Anfang des Symposions dasselbe als den Theil eines grösseren Ganzen zu bezeichnen scheint. — Das Verzeichniss des Diogenes ist also in diesem Falle möglicherweise lückenlos. Wir vermissen aber darin eine andere Schrift, die Diog. VII 28 selber citirt, die *ἠθικαὶ σχολαί*. Die Notiz, die daraus mitgetheilt wird, ist rein historisch und bezieht sich auf das Alter, das Zenon bei seinem Tode und bei seiner Ankunft in Athen erreicht hatte. Sollten wir etwa auch hier einen Theil der *ἀπομνημονεύματα* vor uns haben? Ich gestehe aber, dass der Titel *σχολαί* mich hindert dies wahrscheinlich zu finden. Oder sind damit Zenons Vorträge und Reden gemeint, die Persäos gerade in diesem Abschnitt der *ἀπομν.* mitgetheilt hatte? Deren Mittheilung konnte allerdings einen Theil von breit angelegten Memoiren seiner Schüler bilden.

[1]) Denn Zenon hatte den Weisen nicht bloss das *ἐρᾶν*, sondern auch das *γαμεῖν* gestattet und zwar das Letztere unter der Form der Weibergemeinschaft s. Diog. 129 ff. Diese Aeusserungen Zenons stammen zwar aus der *Πολιτεία*, gehören aber zu denen, die von der Schule angenommen wurden.

Digitized by Google

und Praxis[1]) seines Lehrers in vollkommener Uebereinstimmung. Bedenken könnten die Worte erregen: *καὶ ὁ καλὸς κἀγαθὸς ἀνὴρ μεθυσθείη ἄν· οἱ δὲ βουλόμενοι σωφρονικοὶ εἶναι σφόδρα μέχρι τινὸς διατηρῶσιν ἐν τοῖς πότοις τὸ τοιοῦτον· εἶθ᾽ ὅταν παραδύῃ τὸ οἰνάριον, τὴν πᾶσαν ἀσχημοσύνην ἐπιδείκνυνται.* Diese Aeusserung, die fast bis an das verwegene „Wer niemals einen Rausch gehabt" streift, stösst allerdings hart zusammen mit dem was uns Diog. 13 über Zenons Mässigkeit berichtet[2]) und mit Chrysipps Lehre, nach der der Weise im Rausche seiner Würde verlustig gehe. Indessen die Ansichten der Stoiker über diesen Punkt waren schwankend oder stehen doch für uns nicht so fest, dass wir nach diesem Maassstab Persäos Aeusserung für eine erklären dürften, die der echt stoischen Lehre widerstreitet.[3])

---

[1]) Diog. 13: *παιδαρίοις δ᾽ ἐχρῆτο σπανίως, καὶ ἅπαξ ἢ δὶς που παιδισκαρίῳ τινί, ἵνα μὴ δοκοίη μισογύνης εἶναι.*

[2]) *ἤσθιε ἀρτίδια καὶ μέλι καὶ ὀλίγον εὐώδους οἰναρίου ἔπινε.*

[3]) Diog. VII 127: *καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δ᾽ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις.* Diese Worte kann man allerdings so erklären, dass nach Kleanthes der Weise überhaupt in solche Zustände nicht kommt wie die durch *μέθη* und *μελαγχολία* bezeichneten, daher auch durch sie der Tugend nicht verlustig gehen kann. Indessen, wenn das der Unterschied zwischen Kleanthes und Chrysipps Ansicht war, so hätte sich Diogenes ungenau ausgedrückt und man sollte vielmehr erwarten *ὁ δ᾽ ἀναπόβλητον διὰ τὸ μηδὲ προςπεσεῖν τὸν σοφὸν τοιούτοις* oder etwas Aehnliches. Dagegen führt *διὰ βεβαίους καταλήψεις* auf die Erklärung, dass die Festigkeit der *καταλήψεις* im Weisen der Art ist, dass sie selbst durch solche Zustände nicht erschüttert werden kann vgl. Epiktet. diss. I 18, 23: *τίς οὖν ὁ ἀήττητος; ὃν οὐκ ἐξίστησιν οὐδὲν τῶν ἀπροαιρέτων.* — — — — — *Τί οὖν, ἂν καῦμα ᾖ τούτῳ; τί, ἂν οἰνωμένος ᾖ; τί ἂν μελαγχολῶν; τί ἐν ὕπνοις; οὗτός μοι ἐστὶν ὁ ἀνίκητος ἀθλητής.* II 17, 33: *ἤθελον δ᾽ ἀσφαλῶς ἔχειν καὶ ἀσείστως, καὶ οὐ μόνον ἐγρηγορώς, ἀλλὰ καὶ καθεύδων, καὶ οἰνωμένος καὶ ἐν μελαγχολίᾳ.*

Digitized by Google

Um noch einmal auf Zenon zurückzukommen, so war auch er kein Spielverderber. *Ἦν τε, φασίν,* berichtet Diog. 13, *εὐσυμπερίφορος, ὡς πολλάκις Ἀντίγονον τὸν βασιλέα ἐπι-*

Σὺ θεὸς εἶ, ὦ ἄνθρωπε, σὺ μεγάλας ἔχεις ἐπιβολάς (diese letzteren Worte zeigen, dass in dem Vorhergehenden der Zustand des Weisen gemeint ist). Dass dies die richtige Erklärung ist, bestätigt Cicero. Denn Tuscul. III 11, nachdem er *μανία* durch insania und *μελαγχολία* durch furor übersetzt hat, sagt er, dass noch stoischer Ansicht furor den Weisen treffen könne, nicht aber insania. Derselben Ansicht begegnen wir aber auch bei Diog. 118: *ἔτι δ' οὐδὲ μανήσεσθαι* (sc. *τὸν σοφόν*)· *προσπεσεῖσθαι μέντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν καὶ λήρησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν αἱρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν.* Spätere Stoiker würden diese immerhin etwas sonderbare Lehre (zum Verständniss derselben vgl. noch Cicero Acad. pr. 48, wo sie übrigens den Stoikern insgemein beigelegt wird), die überdies einer Autorität wie Chrysipp widerstrebte, schwerlich nachträglich aufgestellt haben; wenn wir sie trotzdem daran festhalten sehen, so lässt dies vermuthen, dass sie es einer anderen älteren Autorität zu Liebe thaten. Diese Autorität war nach dem Bemerkten Kleanthes. Es war unbequem, dass die beiden Häupter der Stoa über einen so wichtigen Punkt als die Verlierbarkeit der Tugend ist, mit einander stritten, und dem Bemühen beide zu versöhnen entsprang die genauere Unterscheidung zwischen *μανία* und *μελαγχολία*, die wir bei Cicero und Diogenes finden, und die andere, die bei Diog. 118 in folgender stoischen Lehre ausgesprochen ist: *καὶ οἰνωθήσεσθαι μέν* (sc. *τὸν σοφόν*), *οὐ μεθυσθήσεσθαι δέ.* In dem einen Falle, was die *μελαγχολία* betrifft, behielt den Worten nach Kleanthes Recht, da er es für möglich erklärt hatte, dass der Weise davon betroffen werden könne, in dem andern Falle Chrysipp, wenn er leugnete, dass der Weise jemals in den Zustand der *μέθη* gerathen könne ohne gleichzeitig aufzuhören *σοφὸς* zu sein. (Dieselbe Ansicht kehrt wieder bei Stob. ed. II 224, in einem Abschnitt, den es nach 242 erlaubt ist für ein Excerpt aus Chrysipp zu halten). Aber auch Kleanthes, sagten die späteren Vertreter der stoischen Concordanz und trafen damit gewiss das Richtige, hat nicht den hohen Grad der Trunkenheit gemeint, den wir gewöhnlich durch *μέθη* bezeichnen, sondern das was wir *οἴνωσις* nennen. Letzteren Wortes bedient sich in diesem Zusammenhange Epiktet. diss. III 2, 5. Nach dem im Text Bemerkten stand

Digitized by Google

κωμάσαι αὐτῷ καὶ πρὸς Ἀριστοκλέα τὸν κιθαρῳδὸν ἅμ' αὐτῷ ἐλθεῖν ἐπὶ κῶμον, εἶτα μέντοι ὑποδῦναι. Dass er damit nicht bloss seinem Gönner, dem makedonischen Könige, ein Zugeständniss machte, liegt bei Diog. 26 ausgesprochen: *ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί αὐστηρὸς ὢν ἐν τῷ πότῳ διαχεῖται, ἔφη, „καὶ οἱ θέρμοι πικροὶ ὄντες βρεχόμενοι γλυκαίνονται". φησὶ δὲ καὶ Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Χρειῶν ἀνίεσθαι αὐτὸν ἐν ταῖς τοιαύταις κοινωνίαις· ἔλεγέ τε κρεῖττον εἶναι τοῖς ποσὶν ὀλισθεῖν ἢ τῇ γλώττῃ.* Obgleich man solche Anekdoten nicht ohne Weiteres als historische Zeugnisse behandeln soll, so darf man doch hier, wo verschiedene auf denselben Punkt hinzielen, einen wahren Kern anerkennen.

Kleanthes mit dieser Ansicht unter den älteren Stoikern nicht allein, sondern hatte darin Persäos zum Genossen. Dessen *καὶ ὁ καλὸς κἀγαθὸς ἀνὴρ μεθυσθείη ἄν* ist natürlich auch cum grano salis zu verstehen, ich muss es aber Anderen überlassen aus dem in dieser Beziehung so reichen Schatz der deutschen Sprache dasjenige Wort herauszufinden, welches am meisten Aussicht hat die von Kleanthes und Persäos gemeinte Nüance der *μέθη* zu treffen. In Folge der Uebereinstimmung von Kleanthes und Persäos in diesem Punkte würde man vermuthen können, dass bereits Zeno dieselbe Ansicht hatte, wenn dem nicht Seneca ep. 83, 9 entgegenstünde. — Dass die Unterscheidung zwischen *οἰνοῦσθαι* und *μεθύειν* erst späteren Ursprungs ist, ergibt sich aus den in Steph. thes. gesammelten Stellen. Wenn z. B. Herakles nach Soph Trachin. 268 *δείπνοις ᾠνωμένος* zum Hause hinausgeworfen wurde, so war dies ohne Zweifel ein Rausch, der den Namen vollständig verdiente. Noch Plato wechselt Ges. VI 775 C f. mit den Worten *διῳνωμένος* und *μεθύων*, bez. *μέθη*. Auch Aristoteles scheint die stoische Unterscheidung nicht zu kennen. Dagegen ist es wohl möglich, dass er oder doch solche Erörterungen, wie er sie Nik. Eth. VII 4, p. 1147ª über die Frage anstellt, ob in solchen Zuständen, wie die des *καθεύδων, μαινόμενος* und *οἰνωμένος* sind, die *ἐπιστήμη* verloren gehe, den Anlass gegeben haben zu dem betreffenden Streit innerhalb der stoischen Schule. Denn die Tugend der Stoiker gründete sich ja auf die *ἐπιστήμη*.

Digitized by Google

Auch Persäos hatte nach Diog. 1 ausdrücklich hervorgehoben, dass es der schwächliche Körper war, der Zenon bewog die meisten Einladungen zu Gastmählern abzulehnen. Es ist wohl möglich, da diese Aeusserung sich in den *συμποτικὰ ὑπομνήματα* fand, dass Persäos sich damit entschuldigen wollte, wenn er in diesem Stücke sich etwas mehr erlaubte als sein Lehrer. Persäos war kein Kyniker, aber eben darum nur ein um so treuerer Schüler Zenons, dem wir nach dem uns vorliegenden Material keineswegs berechtigt sind eine laxere Auffassung gerade der stoischen Grundsätze zum Vorwurf zu machen. — Zu dem Ergebniss der bisherigen Erwägungen stimmen auch die äusseren Zeugnisse. Denn als ein solches dürfen wir es wohl ansehen, dass Diogenes, während er die Dissidenten (vgl. 160) unter Zenons unmittelbaren Schülern, nicht bloss Ariston, Herillos und Dionysios, sondern auch Kleanthes, gesondert behandelt, was er über Persäos zu sagen hat in dem Zenon gewidmeten Abschnitt erledigt vgl. 36. Auf ein besonders vertrautes Verhältniss zwischen beiden führt auch was man über Persäos als *οἰκέτης* Zenons fabelte und spottete, und dasselbe sowie die vollkommene Uebereinstimmung der Lehre spricht sich in der Thatsache aus, dass Zenon ihn nebst Philonides an seiner Statt an den König Antigonus absandte, mag das begleitende Schreiben, das wir bei Diog. 8 f. lesen, echt sein oder nicht.[1]) Erst in neuster

[1]) Die Philonides und Persäos empfehlenden Worte lauten: *ἀποστέλλω δέ σοί τινας τῶν ἐμαυτοῦ συσχολαστῶν, οἳ τοῖς μὲν κατὰ ψυχὴν οὐκ ἀπολείπονται ἐμοῦ, τοῖς δὲ κατὰ σῶμα προτεροῦσιν· οἷς συνὼν οὐδενὸς καθυστερήσεις τῶν πρὸς τὴν τελείαν εὐδαιμονίαν ἀνηκόντων.* Hätten wir hier Zenons eigene Worte, so wären sie ein so schlagender Beweis, als wir nur wünschen könnten, dass wenigstens bei Lebzeiten Zenons zwischen seinen und Persäos ethischen Ansichten nicht die geringste Verschiedenheit statt fand. Indessen nach den vielen Fälschungen auf dem Gebiete der Brief-

Digitized by Google

Zeit ist hierzu das Zeugniss der von Commparetti herausgegebenen Rolle col. XII gekommen, in welcher Persäos geradezu als der Lieblingsschüler Zenons erscheint. — Dieses Verhältniss zu begründen kann ein äusserer Umstand mitgewirkt haben. Denn Persäos stand in der Blüthe des Lebens, als Zenon bereits ein achtzigjähriger Greis war[1]) und kann also mit Zenon erst bekannt geworden sein, als dieser bereits ein reiferes Alter erreicht, mithin seine philosophische Eigenthümlichkeit vollkommen ausgebildet hatte. Je fertiger er seinen Schülern entgegentrat, je bestimmter er seine Lehren vortrug, desto mehr musste er sie an sich fesseln: während Zenons eigenes Schwanken an der Gränze des Kynismus in früheren Jahren vielleicht für ältere Schüler wie Ariston ein Anlass wurde ihre besonderen Wege zu gehen und den philosophischen Halt, den sie bei ihrem Meister nicht fanden, sich anderwärts zu suchen. Freilich entscheiden solche äussere Umstände allein noch nicht über die wissenschaftliche Laufbahn des rechten Philosophen und kann insbesondere die

litteratur muss man alles daher kommende mit Vorsicht aufnehmen, auch wenn ein besonderer Grund ihm zu misstrauen nicht vorliegt. Man darf aber andererseits den Zweifel nicht zu weit treiben, und muss insbesondere zwischen den Zeiten unterscheiden. Zenons Briefe gehören einer Zeit an, in der man wie gerade die Fälschungen zeigen an solchen Aeusserungen individuellen Empfindens und Denkens Interesse nahm und deshalb geneigt sein musste auch das ächte der Art länger aufzubewahren. Gegen Zenons Brief lässt sich freilich noch ein besonderer Grund geltend machen und das ist, dass Zenon sich darin als achtzigjährig bezeichnet, während er nach Persäos Angabe es nur auf 72 Jahre brachte s. darüber Rohde im Rhein. Mus. XXXIII S. 623.

[1]) Vgl. den Brief an Antigonos bei Diog. 9. Daher stammt wohl was Diog. 6 unmittelbar vor den den Briefwechsel einleitenden Worten über Persäos sagt: *ἤκμαζε κατὰ τὴν τριακοστὴν καὶ ἑκατοστὴν Ὀλυμπιάδα, ἤδη γέροντος ὄντος τοῦ Ζήνωνος.*

Digitized by Google

bestimmte Form der Lehre und die dem Alter anhängende grössere Autorität den Forschungstrieb auf die Dauer nicht unterdrücken, wie ja Aristoteles, einer der spätesten, zugleich der selbständigste Schüler Platos war. Auf Persäos aber konnten sie eher diese Wirkung üben, da er ein Philosoph in dem vollen, dem etymologischen Sinne des Wortes allem Anschein nach gar nicht war. Die Philosophie sollte ihm eine Führerin durchs Leben sein, sie interessirte ihn erst an ihrem Endpunkte, da wo sie sich mit der Praxis berührt. Die letzten Gründe dieser Theorie kümmerten ihn wohl nur so weit als er bei dem stehen blieb, was er darüber von Zenon erfahren hatte, weiter darüber nachzudenken fand er sich nicht veranlasst. Daher bewegten sich seine Schriften, wenn wir aus den Titeln schliessen dürfen, alle auf ethischem Gebiet. Man durfte schliesslich von ihm sagen, dass er mehr Hofmann als Philosoph gewesen sei.[1]) Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die einzige eigenthümliche Lehre, die uns von ihm überliefert wird. Wir lernen sie zuerst aus Cicero kennen de nat. deor. I 38: at Persaeus, ejusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsasque res utilis et salutaris deorum esse vocabulis nuncupatas; ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse deorum, sed ipsa divina: quo quid absurdius quam aut res sordidas atque deformis deorum honore adficere aut homines jam morte deletos reponere in deos, quorum omnis cultus futurus esset in luctu? Persäos suchte also den Ursprung der Vorstellungen von der Gottheit theils in den Dingen, die uns Nutzen bringen, theils in

[1]) Denn auf ihn beziehen sich doch wohl in der von Comparetti veröffentlichten Herculanischen Rolle die Worte col. XIII: *ὄντος ἔτι πολλοῦ σὺν Ἀντιγόνῳ, καὶ ἅμα περιπλανᾶσθαι τὸν αὐλικὸν οὐ τὸν φιλόσοφον ᾑρημένον βίον.*



den Menschen, die uns Wohlthaten erwiesen haben. Aus Ciceros Darstellung sehen wir, dass weder Zeno noch Kleanthes diese Ansicht theilten; bei Chrysipp kehrt sie allerdings wieder, aber doch nur so weit als sie die zu Göttern erhobenen Menschen betrifft,[1] und mit dieser Einschränkung ist sie wie es scheint ein Bestandtheil des späteren Stoicismus geblieben.[2] Unter den Aelteren, müssen wir schliessen, stand Persäos damit allein.[3] Wir kennen die Quellen seiner Lehre.

[1]) Cicero l. l. 39: atque etiam homines eos (sc. deos dicit), qui inmortalitatem essent consecuti.

[2]) Wenigstens sagt Diog. VII 151 ganz allgemein: *φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς.* Und als eine allgemeine Ansicht der Schule behandelt sie auch der Stoiker bei Cicero l. l. II 60 ff.

[3]) Darum trifft ihn allein Philodems Tadel *περὶ εὐσεβείας* ed. Gomp. S. 75, 5: *ἀφανίζων τὸ δαιμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων.* Darauf hat auch Diels Doxogr. S. 123 hingewiesen. Nur Krische widerspricht: Die theolog. Lehren S. 441. Ihm ist es nicht zweifelhaft, dass bereits Zenon so gedacht, und er schliesst dies daraus, dass dessen ungetreuer Schüler Dionysios, indem er die Götter dreifach eintheilte, ausser den sichtbaren oder Sternengöttern und solchen, die nicht zur Erscheinung gelangten, als eine dritte Klasse solche Wesen setzte, die aus Menschen zu Göttern geworden seien, wie einen Hercules und Amphiaraus. Er beruft sich auf Tertullian. ad nation. II 2 und 14. Aber hier wird nicht Dionysius *ὁ Μεταθέμενος* genannt, sondern einfach Dionysius Stoicus. Es war also mindestens zweifelhaft, da wir noch einen späteren Stoiker dieses Namens kennen, ob hier gerade der ältere gemeint sei. Als zweifelhaft hat dies denn auch Zeller III[a] 317, 3 hingestellt. Und doch scheint es mir, dass man nicht in Zweifel sein kann, dass hier nicht der ältere gemeint ist, sondern der Stoiker des ersten Jahrhunderts v. Chr. (siehe über diesen Zeller III[a] 585, 1, ausserdem jetzt noch Comparetti zu col. LII der von ihm herausgegebenen herculanischen Rolle und Friedr. Bahnsch, Des Epikureers Philodemus Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* S. 5 f.) Ciceros Weise, die beiden Stoiker zu unterscheiden, gibt uns

Digitized by Google

Für den einen Theil, nach den alles was uns Nutzen bringt, göttlicher Verehrung gewürdigt wurde, hatte ich (s. den ersten Theil S. 8) und hatte schon Krische Theol. Lehren S. 440f. auf den Vorgang des Prodicus hingewiesen; meine Vermuthung, dass Persäos selber seinen Vorgänger genannt habe, scheint durch eine glückliche Conjectur von Diels bestätigt zu werden.[1] Für den andern Theil hatte ebenfalls schon Krische

---

hier einen Anhalt. Den älteren nennt er Acad. II 71, Tusc. II 60, de fin. V 94 Heracleotes, den anderen Tusc. II 26 einfach Stoicus. Und wirklich verdient ja auch der ältere, dessen Abfall von der Stoa so eclatant war, dass man ihn den Abtrünnigen nannte, gar nicht mehr ein Stoiker zu heissen. Ciceros Weise ist für Tertullian um so mehr massgebend, als der letztere seiner eigenen Angabe zufolge was er über die stoische Theologie mittheilt von Varro genommen hat. Wir dürfen aber annehmen, dass, wenn zwei Zeitgenossen wie Cicero und Varro beide von Dionysius Stoicus sprechen, beide auch denselben im Sinne haben. Auch dass von Diog. L. VI 45 unter *Διονύσιος ὁ στωικὸς* derselbe gemeint ist, wird man nun nicht mehr bezweifeln wollen. Dass aber dieser spätere Stoiker die Ansicht des Persäus theilweise angenommen hatte, stimmt zu dem im Text bemerkten.

[1]) Siehe im Hermes XIII 1. In die Sicherheit freilich, mit der Diels Doxogr. S. 126 sich auf diesem doch immer unsicheren Boden bewegt, kann ich mich nicht finden. Mein Zweifel hängt sich besonders an *μετὰ δὲ ταῦτα* 76, 8; denn während jeder dies zu dem vorhergegangenen *πρῶτον* in Beziehung setzen möchte, wird ihm diese durch Diels' Gestaltung des Textes unmöglich gemacht. — Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf etwas aufmerksam machen, was wie mir scheint noch nicht genügend beachtet worden ist. Der vorliegende Fall ist nämlich nicht der einzige, in dem Stoiker an Prodicus anknüpfen. Wenn die stoische Schule einen solchen Werth auf die Unterscheidung synonymer Worte legte, so ist es ganz unmöglich, dass sie sich hierbei nicht ihres Vorgängers unter den Sophisten erinnert haben sollte. In einem einzelnen Beispiel lässt sich dies noch bestimmt nachweisen, vgl. Plato Protag. p. 337 C (Prodicus spricht): *ἡμεῖς τ' αὖ οἱ ἀκούοντες μάλιστ' ἂν οὕτως εὐφραινοίμεθα, οὐχ ἡδοίμεθα· εὐφραίνεσθαι μὲν γάρ ἐστι μανθάνοντά τι*

S. 440 auf Euemerus hingewiesen.[1]) Wenn man aber nicht läugnen kann, dass dessen Lehre auf dem Grunde der ganzen Zeit ruht, die mit dem älteren Heroencult Missbrauch trieb und die Fürsten göttlicher Verehrung sogar bei Lebzeiten würdigte, so wird man auch zugeben müssen, dass es für Persäos charakteristisch ist, wenn er, dem man nachsagte, dass er mehr Hofmann als Philosoph gewesen sei, der einzige unter den älteren Stoikern war, der diese bei Hofe doch gewiss beliebte Lehre sich aneignete.[2]) — Dass aber Persäos eben nicht bloss Euemerus sondern auch den Sophisten Pro-

---

καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ, ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι und dazu Sauppe. Aristot. Top. II 6 p. 112b 21 ff.: *καθάπερ Πρόδικος διῃρεῖτο τὰς ἡδονὰς εἰς χαρὰν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην* und dazu Alexander Aphrodis (p. 268b 25 ff. in schol. ed. Br.): *ταὐτὰ γὰρ κατὰ τὸ ὑποκείμενόν τε καὶ σημαινόμενον ἡδονὴ καὶ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη καὶ τέρψις. Πρόδικος δὲ ἐπειρᾶτο ἑκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ἴδιόν τι σημαινόμενον ὑποτάσσειν, ὥσπερ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, χαρὰν μὲν λέγοντες εὔλογον ἔπαρσιν, ἡδονὴν δὲ ἄλογον ἔπαρσιν, τέρψιν δὲ τὴν διὰ θεωρίας ἡδονήν* (so wird wohl nach Suidas u. *χαρὰ* zu lesen sein. Bei Brandis steht *δι' ὤτων ἡδ.* nach Diog. VII 114 ist aber *δι' ὤτων ἡδ.* die *κήλησις*), *εὐφροσύνην δὲ τὴν διὰ λόγων.*

[1]) Bei Cicero Nat. Deor. I 118 f., wo nur Prodicus und Euemerus genannt werden, erscheint die Lehre des Persäus gewissermaassen in ihre Elemente aufgelöst.

[2]) Man frägt, in welcher Schrift Persäus seine Ansichten über die Götter vorgetragen habe. Philodem S. 75 sagt *ἐν τῷ περὶ θεῶν*. Eine Schrift dieses Titels findet sich in dem Verzeichniss bei Diog. VII 36 nicht. Vielleicht war es ein Abschnitt der *ἀπομνημονεύματα*. Sonst könnte man vermuthen, dass sie in dem Titel *περὶ ἀσεβείας* verborgen sei und dieser in *περὶ εὐσεβείας* geändert werden müsse. Denn auch die Frage, was dann bei solcher Vorstellung von den Göttern aus dem Cultus und der Frömmigkeit wird, hatte Persäus nicht übergangen, wie Philodem S. 77, 2 ff. zeigt, und auch Prodicus hatte im Zusammenhang seiner Theorie von der *εὐσέβεια* der Menschen gesprochen, vgl. Themist. or. XXX 349b (bei Zeller I⁴ S. 1012, 3).

Digitized by Google

dicus benutzt hat, erinnert uns daran, dass diese Lehre noch in anderer Weise für ihn charakteristisch ist. Wie die vorzugsweise so genannten Sophisten zwar gewissen philosophischen Anschauungen huldigten, dabei aber noch anderen Studien nachgingen, die sie in das Gebiet der historisch-philosophischen Forschung und der Rhetorik führten, so würde man auch Persäos nur einseitig beurtheilen, wenn man in ihm bloss den Philosophen sähe. Dass er auch historisch-philologische Interessen verfolgte, ergiebt sich zwar aus den Titeln seiner Schriften noch nicht; höchstens könnte man als Beweis die *Πολιτεία Λακωνική* herbeiziehen, die aber, da der spartanische Staat vielfach das Ansehen eines Ideals genoss, auch nicht viel bedeuten will. Wohl aber ergiebt sich ein solches aus dem, was aus dem oben genannten Werke uns Athen. IV 140 B mittheilt: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὀρθαγορίσκοι λέγονται, ὥς φησιν ὁ Πολέμων, οἱ γαλαθηνοὶ χοῖροι, ἀλλ' ὀρθραγορίσκοι, ἐπεὶ πρὸς τὸν ὄρθρον πιπράσκονται, ὡς Περσαῖος ἱστορεῖ ἐν τῇ λακωνικῇ πολιτείᾳ*, und aus der Kritik, die er nach Diog. L. II 61 an den Dialogen des Aeschines übte: *καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ τοὺς πλείστους Περσαῖός φησι Πασιφῶντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ, εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι.*[1]) Deutlicher aber als diese vereinzelten und vielleicht anders zu deutenden Spuren spricht seine Theologie, wenn wir die eben erörterte Lehre so nennen wollen. Es handelt sich in ihr nicht um die Begründung der richtigen Ansicht vom Wesen des Göttlichen, sondern um eine Erklärung des vulgären Götterglaubens, die er nach dem Vorgange des Prodicus und Euemerus auf historischem Wege gewann. Der Philosoph

[1]) Nach dem Zusammenhang liegt es nahe auch das in den hierauf folgenden Worten ausgesprochene Urtheil auf Persäos zurückzuführen: *ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένους τόν τε μικρὸν Κῦρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσονα καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται* sc. *Πασιφῶν.*

Digitized by Google

Persäos kam dabei gar nicht in Frage, und Persäos konnte trotzdem fortfahren der treuste Schüler Zenons zu sein, obgleich dieser eine solche Lehre nicht aufgestellt hatte. Eine Abweichung von Zenon liegt hier streng genommen gar nicht vor. Persäos konnte über das Göttliche genau dieselben Vorstellungen haben wie sein Lehrer; der einzige Unterschied war, dass, während Zenon vor Allem bemüht war Religion und Philosophie auszugleichen, Persäos von historischem Standpunkt aus auch die Frage nach dem Ursprung der Volksreligion zu beantworten suchte. Eben weil Persäos' philosophische Ueberzeugung ganz mit der Zenons zusammenfiel, hatte er sich vielleicht begnügt lediglich jene historische Frage zu erörtern, und dies konnte ihn bei Späteren in den Verdacht bringen, dass er mit der Beantwortung dieser historischen Frage auch seine philosophische Ueberzeugung ausgesprochen habe. Daher die falsche Stellung, die er mit dieser Ansicht, die nichts als eine historische Hypothese ist, mitten in einem Verzeichniss philosophischer Theorien bei Cicero und Philodem einnimmt, daher der falsche Verdacht des Atheismus, den ihm Philodem S. 75 und ohne ihn zu nennen S. 84 und S. 89 macht. Persäos erinnert durch das Verhältniss, in dem er zur Philosophie stand, durch sein Leben und die wissenschaftlichen Nebeninteressen, die er verfolgte, an den späteren Stoiker Panätios.[1]) Fruchtbarer als

[1]) Diese Aehnlichkeit erstreckt sich bis in die scharfe, vielleicht das rechte Maass überschreitende, Kritik, welche beide an der sokratischen Literatur übten. Je mehr die Stoiker selber an Sokrates anknüpften, in ihm ein Ideal verehrten, desto mehr mussten sie bestrebt sein festzustellen, wo man zuverlässigen Bericht über seine Persönlichkeit, sein Wirken und seine Lehre finde. Man beging hierbei den verzeihlichen Cirkelschluss, in den ja auch neuere Platoniker verfallen sind, dass man die Vorstellung eines ἦθος Σωκρατικὸν schon mitbrachte und nach diesem Maassstab über die Echtheit der Σωκρατικοὶ λόγοι entschied

Digitized by Google

diese Vergleichung ist aber die andere ebenso in die Augen springende mit Xenophon, der gleichfalls nur so weit Philosoph war als er die Lehre seines Meisters in sich aufgenommen hatte und treu daran festhielt, im Uebrigen aber mehr als Historiker und Mann des praktischen Lebens erscheint. Wenn Persäos sich pikirte *στρατηγὸς* zu sein und nach dieser Seite das Ideal des *σοφὸς* zu verwirklichen suchte, so kann er in Xenophon sein Vorbild erblickt haben. Mit Xenophon begegnete er sich ferner in der Abneigung gegen die Demokratie, wie sie im Streit mit Menedemus hervortrat, und der damit zusammenhängenden Hinneigung zu Sparta, ohne die er schwerlich die *Πολιτεία Λακωνική* geschrieben haben würde und der vielleicht auch, wenn sie eine polemische Tendenz hatte, die Schrift *πρὸς τοὺς Πλάτωνος νόμους* entsprungen ist. Es ist wohl möglich, dass Xenophons *Λακεδαιμονίων Πολιτεία* zu Persäos' *Πολιτεία Λακωνική* den Anstoss gab, die Cyropädie zur Schrift *περὶ βασιλείας* und die Memorabilien zu Persäos' *Ἀπομνημονεύματα*. Diese letzte Vermuthung vereinigt sich gut mit der vorher ausgesprochenen, dass die *ἀπομνημονεύματα* identisch sind mit den *συμποτικὰ ὑπομνήματα*, beziehentlich den *διάλογοι;* denn in diesen schienen uns schon vorher Xenophons Schriften berücksichtigt zu sein. Das Xenophontische bei Persäos reicht aber noch weiter. In den vorher citirten Worten, die uns Athen. XIII 607 B ff. aufbewahrt hat, finden wir auch die Aeusserung: *καὶ ὁ καλὸς κἀγαθὸς ἀνὴρ μεθυσθείη ἄν*. Statt der den Stoikern sonst geläufigen Benennung *σοφὸς* erscheint hier die des *καλὸς κἀγαθός*. Dies ist einigermaassen auf-

vgl. Diog. L. II 61. Die Aehnlichkeit zwischen Persäos und Panätios ist in dieser Beziehung wohl keine zufällige: wenn beide in den Zwecken dieser Kritik nicht nur sondern auch in den Mitteln übereinstimmten, wie wir berechtigt sind zu vermuthen, dann wird auch der jüngere Stoiker seinen älteren Vorgänger berücksichtigt haben.

Digitized by Google

fallend, wenn man an die Bedeutung dieses Wortes denkt. Es bezeichnet den vollkommenen Mann, dem keine *ἀρετὴ* fehlt, mit der Beimischung dessen was wir „edel“ nennen, und konnte daher auch der Name für die Adelspartei werden. Nun begegnet uns diese Bezeichnung auch in den Schriften der Philosophen. Sie findet sich öfter bei Platon, aber doch immer so, dass man merkt, er spricht damit nicht das eigene Ideal, sondern das der grossen Masse aus; dass nach seiner Anschauung der Begriff des *καλὸς κἀγαθὸς* nicht nothwendig den des *σοφὸς* in sich schliesst, zeigt sich deutlich in seinem Werke über den Staat, wo er III 401 E und IV 425 D, also noch ehe er von der *φιλοσοφία* gesprochen hat, mit *καλὸς κἀγαθὸς* das Ergebniss der lediglich auf *μουσικὴ* gegründeten Erziehung bezeichnet. Der *καλὸς κἀγαθὸς* ist für Platon nicht der vollkommene Mann, sondern steht auf einer tieferen Stufe. Bei Aristoteles tritt der *καλὸς κἀγαθὸς* zwar wieder in seine vollen Rechte ein und bedeutet den, der im Besitze der vollkommenen Tugend ist; aber dafür ist auch die Tugend von ihrer platonischen Höhe herabgesunken und bedarf nicht mehr um zu existiren des Wissens. Die *καλοκἀγαθία,* wenn wir namentlich die eingehenden Erörterungen der Eudemischen und der grossen Ethik berücksichtigen,[1]) ist nicht die Vollkommenheit des Menschen überhaupt, sondern nur die Vollkommenheit des moralischen Charakters. Indem Aristoteles sowohl wie Plato die *σοφία* von der *καλοκἀγαθία* getrennt halten, bleiben sie in der Nähe der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nach der es die gemein bürgerliche und nicht die philosophische Tugend bezeichnet. Es bleibt daher auffallend, dass nach

[1]) Die übrigens wie Zeller II 2^3 S. 879 bemerkt, nur die aristotelischen Grundsätze wiederholen. — In den pseudoplatonischen *Ὅροι* wird die *καλοκἀγαθία* definirt *ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων.* p. 412 E.

Digitized by Google

Persäos der *σοφός,* noch dazu im stoischen Sinne, also das Ideal des Menschen überhaupt, mit dem *καλὸς κἀγαθὸς* zusammenfällt. Allgemein stoischer Brauch war dies nicht; sonst würden wir dem *καλὸς κἀγαθὸς* öfter statt des *σοφὸς* begegnen.[1]) Ausserhalb der stoischen Schule war es aber besonders Xenophon, vor dessen Augen die beiden Ideale, das bürgerliche und das philosophische, in eins zusammengeflossen sind. Welche Rolle in seinen Schriften die *καλοκἀγαθία* spielt, dafür zeugt allein schon die grosse Zahl von Stellen,

---

[1]) Mir ist er ausserdem in der stoischen Darstellung bei Stob. ecl. II 196: *πάντα δὲ τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς* und 240: *ἀδιάβολον δ' εἶναι πάντα τὸν καλὸν κἀγαθὸν* vorgekommen, und diese Darstellung kann als eine späte hier nicht in Betracht kommen ebenso wenig als Epiktet. Bei Diog. VII 101 lesen wir freilich *ἄλλως δὲ τὸ ἐπικοσμοῦν* (sc. *λέγεσθαι τὸ καλόν*), *ὅταν λέγωμεν μόνον τὸν σοφὸν ἀγαθὸν καὶ καλὸν εἶναι.* Aber hier fällt die Wortstellung *ἀγαθὸν καὶ καλὸν* statt *καλὸν καὶ ἀγαθὸν* auf. Ich glaube daher, dass *σοφὸν* oder *ἀγαθὸν* Glossem ist und geschrieben werden muss entweder *τὸν ἀγαθὸν* oder *τὸν σοφὸν καὶ καλὸν εἶναι.* Das letztere ist mir wahrscheinlicher, da in Paradoxen dieser Art *ὁ σοφὸς* oder *ὁ σπουδαῖος* und nicht *ὁ ἀγαθὸς* genannt zu werden pflegt vgl. Stob. ecl. II 122. 198 ff. Diog VII 121 ff. (Dasselbe Paradoxon bei Cicero de fin. IV 24. III 75. Acad. pr. 136. pro Murena 61. Horat. epist. I 1, 106. Sext. Emp. adv. dogm. V 170. Clem. Alex. Strom. II 158 Sylb. vgl. Lipsius manud. III 17 S. 185 f.). Vielleicht ist auch *καὶ* zu streichen, wenn man daraus dass Hübner bemerkt „legebatur *ἀγαθὸν καλόν.* restitui *καὶ* cum Kühnio ex Suida s. v. *καλόν*, confirmatum ab interpretibus" auf ein Fehlen des Wortes in den Handschriften schliessen darf. Dann würde übrigens auch der andere Theil der Vermuthung in nicht geringem Maasse bestätigt werden. — Ob und in wie fern mit Persäos' Auffassung der *καλοκἀγαθία* es zusammenhängt, dass dieselbe Tugend auch bei den Peripatetikern nach Aristoteles wieder zu grösseren Ehren kommt (s. Zeller II^b S. 878^3), entscheide ich nicht. — Man wird die Identificirung beider Begriffe nicht von den Cynikern ableiten wollen, weil Diog. L. VI 8 von Antisthenes berichtet:

Digitized by Google

an denen ihrer gedacht wird und die in Schneiders Lexikon gesammelt sind. Dass ihm die *καλοκἀγαθία* mit der *ἀρετή* zusammenfiel, zeigt ausser dem Schluss der *Ἀπομνημονεύματα*, an dem er von Sokrates rühmt, dass derselbe verstand *προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκἀγαθίαν*, auch I 2, 18, wo er Sokrates, um ihn als den zu bezeichnen, in dem die *ἀρετή* verwirklicht sei, *καλὸς κἀγαθὸς* nennt. Auf der andern Seite soll aber die Tugend sich auf das Wissen gründen, wie er selber Memor. III 9, 5 den Sokrates sagen lässt, *ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί*. Gerade der Versuch diese beiden Ideale des *καλὸς κἀγαθὸς* und *σοφὸς* zu vereinigen ist für Xenophon charakteristisch und trägt die Schuld an dem seine Lebensauffassung durchziehenden Riss, der Zellers scharfem Auge nicht entgangen ist s. II[a] S. 200 ff[3]. Auf diese Eigenthümlichkeit der xenophontischen Moral weist vielleicht auch die Anekdote hin, die uns Diog. L. II 48 über Xenophons erste Berührung mit Sokrates erzählt: *τούτῳ δὲ ἐν στενωπῷ φασιν ἀπαντήσαντα Σωκράτην διατεῖναι τὴν βακτηρίαν καὶ κωλύειν παριέναι, πυνθανόμενον ποῦ πιπράσκοιτο τῶν προσφερομένων ἕκαστον. ἀποκριναμένου δὲ πάλιν πυθέσθαι, ποῦ δὲ*

ἐρωτηθεὶς ὑπό του, καθά φησι Φανίας ἐν τῷ περὶ τῶν Σωκρατικῶν, τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς ἔσοιτο, ἔφη, „εἰ τὰ κακὰ ἃ ἔχεις ὅτι φευκτά ἐστι μάθοις παρὰ τῶν εἰδότων.“ Diese Worte klingen eher wie Hohn auf das gemeine Tugendideal, und wirklich scheint das Treiben eines Diogenes und Krates nichts als ein Protest gegen die *καλοκἀγαθία* zu sein. Auch wo es nicht Parteiname ist, liegt doch ein aristokratischer Hauch auf dem Namen des *καλὸς κἀγαθὸς*; damit vertrug sich aber das carrikirte, plebejisch rohe Wesen jener Männer eben so wenig, als wir darauf vorzugsweise das Prädicat „edel“ anwenden würden. Man vergleiche auch was die Eudemische Ethik vom *καλὸς κἀγαθὸς* sagt 1249[a] 9: *πρέπει δὲ ταῦτα τούτῳ, πλοῦτος εὐγένεια δύναμις.* Indess bedarf dies Alles, wie ich gern zugebe, noch einer genaueren Untersuchung, als ich hier anstellen konnte.

Digitized by Google

καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι· ἀπορήσαντος δέ, „ἕπου τοίνυν", φάναι, „καὶ μάνθανε".[1]) *καὶ τοὐντεῦθεν ἀκροατὴς Σωκράτους ἦν.* Blicken wir von dem so gewonnenen Standpunkt auf den Stoiker Persäos zurück, so wissen wir jetzt, wenn wir an die übrigen Spuren denken, die bei ihm auf Xenophon deuteten, von wem er das doppelseitige Ideal genommen hat, das bald als *καλὸς κἀγαθὸς* bald als *σοφὸς* vor seinem Geiste schwebte. — In so vielen Stücken ihm aber Xenophon Vorbild sein mochte, so wollte Persäos doch keineswegs sein Schüler sein. Und wirklich führt auch von Xenophon der Weg leicht wieder zu Zenon zurück, wenn wir bedenken, dass Xenophon gar nicht den Anspruch erhob mehr als der Verkündiger Sokratischer Lehren zu sein[2]) und dass auch

[1]) Sokrates wusste, zu wem er dies sagte, so gut wie Strepsiades, der in den Wolken 101 nach Kocks richtiger Bemerkung die Sokratiker nur deshalb *μεριμνοφροντισταὶ καλοί τε κἀγαθοὶ* nennt, um seinen ritterlichen Sohn dadurch zu ködern.

[2]) Schon längst hat man den Verdacht gehegt, dass trotz aller Versicherung historischer Treue auch hier der Inhalt etwas von der Natur des Gefässes angenommen hat. Vielleicht war dies auch bei der Lehre der Fall, nach der *καλὸς κἀγαθὸς* und *σοφὸς* ein und dasselbe Wesen waren. Dieser Vermuthung scheint zu widersprechen Memor. I 1, 16: *αὐτὸς περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἂν ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Offenbar wird hier Sokrates die Identifizirung des *σοφὸς* und *καλὸς κἀγαθὸς* beigelegt; und wir sind nicht berechtigt Xenophon der Lüge zu bezichtigen. Die Worte scheinen aber zu zeigen, wie Xenophon gelegentlich seinen Meister missverstand. Sokrates' Gedanken werden durch den Schluss *τοὺς δ' ἀγνοοῦντας κτλ.* klar. Er sagt nicht die Unwissenden sind *ἀνδραποδώδεις*, sondern: sie verdienten, dass man sie so nennte. Er scheint also den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu tadeln, nach dem man dieses Wort auf Andere anwandte. Ebenso werden wir dann auch

Zenon mit den Kynikern in der Ethik an Sokrates anknüpfte.[1]) Die Verehrung für Sokrates scheint überhaupt das Band zu sein, das Zenons Schüler, auch die dissentirenden, unter sich und mit ihrem Lehrer verknüpfte. Man stritt nur über den Evangelisten, der die heilige Lehre am reinsten verkündet hatte. So wird auch der Zusammenhang des Dionysios mit den Uebrigen nicht ganz zerrissen, da er an die Kyrenaiker sich anschloss. Auf Antisthenes ging Ariston zurück, auf Platon, wie wir vermuthen dürften, Herillos, auf Xenophon, durch Zenons eigenes Beispiel[2]) und durch eine gewisse Geistesverwandtschaft dazu getrieben, Persäos.

Während die bisher genannten Schüler Zenons nur den moralischen Theil von dessen Lehre ins Auge fassten und die übrigen darüber vernachlässigten, war es Kleanthes

---

τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι erklären. Nicht die man gewöhnlich so nennt, wollte er sagen, verdienen den Namen von *καλὸς κἀγαθός*, sondern die *εἰδότες*. Wenn er also sein Tugendideal durch *καλὸς κἀγαθὸς* bezeichnete, so geschah dies ironisch, indem er dabei wesentliche Merkmale, die in der gewöhnlich mit diesem Namen verbundenen Vorstellung enthalten waren, stillschweigend in Abzug brachte. Xenophon konnte diese Ironie um so leichter übersehen, als er selber von dem Werthe der gewöhnlich so genannten *καλοκἀγαθία* eine sehr hohe Vorstellung hatte und daher die Meinung sich bilden, Sokrates habe zwischen der gewöhnlichen *καλοκἀγαθία* und der auf Wissen gegründeten *ἀρετή* keinen Unterschied gemacht. Auch dies bedarf aber noch einer näheren Untersuchung.

[1]) Darauf führt auch was Diog L. VII 31 nach Demetrios Magnes erzählt, dass schon Zenons Vater Mnaseas diesem aus Athen *Σωκρατικὰ βιβλία* mitgebracht habe. Später als er 30jährig nach Athen kam, sollen es Xenophons *Ἀπομνημονεύματα* gewesen sein, die ihn zuerst auf den Kyniker Krates aufmerksam machten, vgl. Diog. 2. Könnte dies nicht Zenon in seinen eigenen *Ἀπομνημονεύματα* erzählt haben?

[2]) Mit der früher aufgestellten Ansicht, dass Zenon die Lehre des Antisthenes erneuern wollte, streitet dies nicht. Der xenophon-

Digitized by Google

allein, der das System des Meisters in seinem ganzen Umfange ergriff und fortführte. Dadurch hat er es vor allen Andern verdient nach dem Tode Zenons dessen Nachfolger in der Leitung der Schule zu werden. Man hat ihm allerdings in neuerer Zeit dieses Recht schmälern wollen. Denn so darf man es wohl nennen, wenn Zeller ihm alle wissenschaftliche Begabung abspricht und sein Lob lediglich auf den sittlichen Charakter einschränkt. Freilich sprechen schon die Alten von seiner geringen geistigen Begabung, und Diogenes scheint 174 es nur seiner sittlichen Tüchtigkeit zuzuschreiben, dass er für werth gehalten wurde der Nachfolger Zenons zu werden. Aber die Urtheile des Alterthums können für uns nicht maassgebend sein. Wir wissen ja nicht einmal, ob nicht die Bosheit seiner Gegner die einzige Quelle derselben ist. Und wenn diess nicht der Fall wäre, so könnten leicht redefertige Athener dialektische Gewandtheit der Rede mit geistiger Regsamkeit verwechselt oder in oberflächlicher Schätzung übersehen haben, dass die mangelnde Beweglichkeit des Geistes durch eine desto grössere Tiefe ersetzt

---

tische Sokrates steht in mancher Beziehung den Cynikern sehr nahe. Man denke nur an das erste Kapitel des zweiten Buches der *Ἀπομνημονεύματα* und die Stelle welche Antisthenes als Repräsentant der Schüler des Sokrates im Symposion spielt. Auf der andern Seite konnte aber Zenon an ihn auch die Lehre von den *προηγμένα* anknüpfen. Schon allein der *Οἰκονομικὸς* genügt hier zum Beweise. — Da ich die Frage über Xenophons Verhältniss zum Cynismus einmal angeregt habe, will ich einen Punkt hier nicht unerledigt lassen. Es scheint, dass Xenophon Memor. I 2, 19 geradezu gegen die Cyniker streitet, wenn man nämlich, wie Zeller II[a] 266, 1 thut, unter den *πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν* Antisthenes und seine Anhänger versteht. Aber was Xenophon fordert, dass zur Befestigung der Tugend mit dem Unterricht sich die Uebung verbinden müsse, war ja gerade das was auch die Cyniker wollten. Unter den *πολλοὶ* sind also andere, vielleicht Sophisten zu verstehen.



wurde. Es fehlte aber auch schon im Alterthum nicht an solchen, die anders urtheilten. Denn man würde ihn nicht mit Zenon und Chrysipp zu einer Trias verbunden haben, in der man die Häupter des Stoicismus zusammenzufassen pflegte,[1]) Cicero würde ihn nicht majorum gentium Stoicus nennen, wenn er ein bornirter gedankenloser Kopf gewesen wäre, nur im Stande das einmal gelernte festzuhalten. Vielleicht kamen seine Vorzüge mehr in den Schriften zur Geltung, die Diog. 174 *βιβλία κάλλιστα* nennt und auf deren glanzvolle sinnlich lebendige Darstellungsweise wir noch aus einzelnen Fragmenten schliessen können. So hat sich denn auch in neuerer Zeit neben der Auffassung von Zeller[2]) und zum Theil schon vor ihm eine andere günstigere hervorgethan, wie sie in Tennemanns Geschichte der Philos. IV S. 230 f. und Brandis' Handbuch III 2 S. 510 vorliegt. Danach hätte Kleanthes die Lehre Zenons ausführlicher und klarer dargestellt, sie ergänzt und berichtet, ja ihr den Stempel seiner Denkart und seines Wesens aufgedrückt — d. h. alles das geleistet was man in jener Zeit von einem originalen Philosophen verlangen konnte. Eine erneute Betrachtung der Lehre des Kleanthes ist also nicht überflüssig.

Am wenigsten sollte man erwarten dem schwerfälligen Kleanthes auf dem Gebiete der Dialektik zu begegnen. Er mag immerhin in der praktischen Ausübung derselben hinter Chrysipp und anderen seiner Zeitgenossen zurückgestanden haben, so hat ihn dies doch nicht abgehalten an dieser Disciplin Interesse zu nehmen und sich theoretisch mit ihr

---

[1]) Und zu der Seneca epist. 33, 4 aus späterer Zeit nur noch Panätius und Posidonius hinzufügt; in welchem Sinne, das zeigt am besten epist. 90, 20, wo er Posidonius zu denen rechnet qui plurimum philosophiae contulerunt.

[2]) Mit der Krische, Die theologischen Lehren S. 416 f., übereinstimmt.

Digitized by Google

zu beschäftigen. Er schrieb *περὶ διαλεκτικῆς* und einzelne Gegenstände der Dialektik in dem weiten Sinne, den die Stoiker damit verbanden, behandelten auch die übrigen von Diogenes angeführten Schriften *περὶ ἰδίων, περὶ τῶν ἀπόρων, περὶ κατηγορημάτων* und wohl auch *περὶ μεταλήψεως*, aus welcher Schrift Athenäos Fragmente mittheilt.[1]) Kein Gebiet der Dialektik scheint ihm fremd geblieben zu sein: dass er vor logischen Subtilitäten nicht zurückscheute, zeigt die Schrift *περὶ τοῦ κυριεύοντος* und dass er als Grammatiker in hohem Ansehen stand, müssen wir Varros Zeugniss glauben. Auch der Praxis musste eine so eingehende Beschäftigung mit der Theorie ihre Spuren aufdrücken, und wir wundern uns daher nicht noch in den Bruchstücken seiner Schriften das Behagen wahrzunehmen, mit dem er in seinen Beweisen die Form des Schlusses möglichst nackt und deutlich hervortreten liess.[2]) Als eine Eigenthümlichkeit

---

[1]) Ich erspare mir hier die genaueren Citate, weil man sie in den zwei Göttinger Programmen 1874 und 1874/75 von C. Wachsmuth findet.

[2]) Vgl. Nemes. de nat. hom. 32: *ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· οὐ μόνον, φησίν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι: σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσώματον· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Andere Beispiele bei Sext. Emp. adv. dogm. III 88 ff. und Stob. ecl. II 208 f. Das letztere lautet: *πόλις μέν ἐστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν· οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἐστιν ἡ πόλις οἰκητήριον· ἀστεῖον ἄρ' ἐστὶν ἡ πόλις.* Die Bündigkeit dieses Schlusses haben Heeren und nach ihm wieder Heine Stobæi eclog. loc. non. S. 15 bestritten, und in Folge dessen Aenderungen mit dem überlieferten Texte vorgenommen, von denen weder die eine noch die andere irgendwie probabel ist. Dergleichen deutet öfter und deutet auch in diesem Falle auf Integrität der Ueberlieferung. Um sie zu erkennen und die Bündigkeit des Schlusses zu würdigen muss man nur das Auge auch für solche Kleinigkeiten offen haben, als das


Google

Zenons bezeichnet dies Cicero Nat. Deor. II 20. Man kann vermuthen, dass Kleanthes, was die Dialektik betrifft, auch im Uebrigen sich streng auf den Standpunkt seines Lehrers hielt und nur im Einzelnen dessen Bestimmungen ergänzte; vielleicht aber hat er schon den ersten Schritt zu einer höheren Schätzung der Dialektik gethan und ist dies der Grund, weshalb nicht bloss er selber über Dialektik mehr geschrieben hat als seine Lehrer, sondern auch weshalb Chrysipp über diesen Punkt nur gegen Zenon, nicht auch gegen Kleanthes gestritten zu haben scheint.[1]) Sicher ist es, dass er, was die Schwesterkunst der Dialektik, die Rhetorik, betrifft, einen Schritt über Zenon hinausthat: denn dieser hatte sich begnügt sie in den Umfang der philosophischen Disciplinen aufzunehmen, erst Kleanthes hat ihr ein eigenes Werk gewidmet, eine ars rhetorica, wie sie Cicero nennt. — In der Ethik ist man geneigt gewesen Kleanthes eine gewisse Unabhängigkeit seinem Lehrer gegenüber zuzugestehen: er soll die moralischen Vorschriften Zenons verschärft haben und dadurch dem Kynismus wieder näher

Setzen oder Nichtsetzen des Artikels ist. Es wird kein Zufall sein, dass der Artikel vor *πόλις* zwar in der zweiten Prämisse und im Schlusssatz steht, in den beiden Gliedern der ersten Prämisse aber fehlt. *Πόλις* ohne den Artikel ist die Stadt überhaupt, die Stadt ihrem Begriffe nach; der Artikel dagegen deutet auf eine bestimmte, die Stadt in der Wirklichkeit. Der ganze Schluss liess sich hiernach auch so wiedergeben: Stadt ist dem Begriff nach ein u. s. w. und in dem Begriff der Stadt liegt es deshalb etwas Gutes zu sein; nun entspricht aber die Stadt der Wirklichkeit, diesem Begriff; also ist auch die Stadt der Wirklichkeit etwas Gutes. Dies läuft dem Gedanken nach auf dasselbe hinaus, als wenn es hiesse: wenn eine Stadt ist u. s. w. so ist sie etwas Gutes, nun ist aber die Stadt ein u. s. w. u. s. w. Unter der Wirklichkeit ist übrigens die ideale zu verstehen und diese bestimmte Stadt ist die ideale.

[1]) Ueber Chrysipps Polemik gegen Zenon s. meine schon früher angeführte Abhandlung de logica Stoicorum S. 15 f.

Digitized by Google

getreten sein.[1]) Hierfür würde, wenn die Vermuthung von Gomperz in Ztsch. f. öst. Gymn. 1878 S. 254 richtig ist, die Schrift *περὶ στήλης τῆς Διογένους*, eine Lobschrift auf den gleichnamigen Kyniker, eine äussere Bestätigung bieten.[2]) Vor allen kommt hier in Betracht seine Ansicht die *ἡδονὴ* betreffend. Sextus Empiricus gibt uns darüber Auskunft adv. dogm. V 73: *οἷον τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν, ὁ δὲ εἰπὼν „μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην“ κακόν, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον,*[3]) *ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν*

---

[1]) Zeller III[a] 272 nennt Kleanthes einen Geistesverwandten Aristons, und 220 sagt er von einer Lehre desselben, dass sie im Geist des Cynismus sei.

[2]) Auch dass er eine *τέχνη ἐρωτικὴ* schrieb, könnte man nach dem früher (S. 40, 2) Bemerkten hierher ziehen.

[3]) Die Ansichten der Stoiker über diesen Punkt scheinen geschwankt zu haben. Bei Sext. Emp. adv. dogm. V 63 wird *ἡ ἀλγηδὼν* zu den *ἀποπροηγμένα* gerechnet; daraus würde aber streng genommen folgen, dass die *ἡδονὴ* oder doch die *ἀπονία* zu den *προηγμένα* gehört. Die letztere wenigstens erscheint unter den *προηγμένα* bei Stob. ecl. II 150, zunächst freilich nur unter den *κατὰ φύσιν*, die aber dort mit den *προηγμένα* identisch sind. Die *ἡδονὴ* aber wird in einer Reihe aufgeführt mit solchen, die wir sonst als *προηγμένα* kennen, von Diog. L. VII 102, der als Dinge, die weder *ἀγαθὰ* noch *κακὰ* sind, nennt *ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια.* Später fügt er hinzu *μὴ εἶναι ταῦτ' ἀγαθά, ἀλλ' ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα* und nennt als seine Gewährsmänner Hekaton, Apollodorus und Chrysipp. Im Folgenden wird der Beweis geführt, dass *πλοῦτος* und *ὑγίεια* nicht zu den *ἀγαθὰ* gehören, und dann fortgefahren: *ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν Ἑκάτων τ' ἐν τῷ ἐνάτῳ περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ ἡδονῆς· εἶναι γὰρ καὶ αἰσχρὰς ἡδονάς, μηδὲν δ' αἰσχρὸν εἶναι ἀγαθόν.* Der Zusammenhang macht es also höchst wahrscheinlich, dass nach der Ansicht einiger Stoiker die *ἡδονὴ* im Werthe dem *πλοῦτος* und der *ὑγίεια* gleich stand. Diese könnten dann die *ἡδονὴ* in einem weiteren Sinne genommen haben, in dem sie auch die *χαρά* unter sich befasste.

Digitized by Google

αὐτὴν[1]) *ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι, ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν, Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.* Nehmen wir die Worte wie sie überliefert sind, so hatte Kleanthes die *ἡδονὴ* von den *προηγμένα* ausgeschlossen. Denn diesen Sinn hat es, wenn er ihnen die *ἀξία* absprach.[2]) Ausserdem

Dann fügt sich aber diese Lehre ganz gut in den Zusammenhang des Systems. Denn die *χαρὰ* ist nach der Definition z. B. bei Diog. 116 eine *εὔλογος ἔπαρσις*. Dieselbe mildere Beurtheilung der *ἡδονὴ* spricht sich vielleicht auch aus bei Diog. 149, wonach das Streben nach Lust in der Natur begründet ist: *ταύτην* (sc. *τὴν φύσιν*) *καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.* Diese mildere Ansicht berücksichtigt auch Cicero de finib. III 17: in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam: quibus ego vehementer adsentior, ne, si voluptatem natura posuisse in eis rebus videatur, quae primae adpetuntur, multa turpia sequantur. Es gab also Stoiker, die die *ἡδονὴ* zu den principia naturalia zählten. Mit der schrofferen Ansicht des ciceronischen Stoikers stimmt überein die Darstellung des Stob. ecl. II 146, wo *πᾶσα ἡδονὴ καὶ πόνος* zu den *ἀδιάφορα* im engeren Sinne gerechnet wird. Man konnte aber die *ἡδονὴ* von den *προηγμένα* ausschliessen, ihr jedoch einen Platz unter den *κατὰ φύσιν* lassen. So war nach Sext. Emp. a. a. O. Archedemus verfahren, indem er jedoch unter den *κατὰ φύσιν* verstand, was von der Natur hervorgebracht wird. Am schroffsten drückt sich der ciceronische Stoiker aus. Nach ihm a. a. O. 10, 35 gehört die *ἡδονὴ* zu den *πάθη*, diese aber haben mit der Natur nichts zu schaffen, sondern nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis. Hier ist indessen unter *ἡδονὴ* nicht der Genuss, sondern die Lust als Affekt zu verstehen. Von der verschiedenen Beurtheilung der Lust durch die Stoiker wird später noch einmal die Rede sein.

[1]) Bekker streicht dies Wort. S. darüber S. 95.

[2]) Diog. L. VII 105: *προηγμένα τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα,* ebenso 106: *προηγμένα εἶναι ἃ καὶ ἀξίαν ἔχει.* Bei Sextus Emp. freilich adv. dogm. V 62 (und ebenso Pyrrh. hyp. III 191) werden die *προηγμένα* bestimmt als *ἱκανὴν ἀξίαν ἔχοντα.*

Digitized by Google

aber hatte er auch geleugnet, dass sie *κατὰ φύσιν* seien. Wenn man sich auf den Standpunkt des Stobäus stellt, nach dem *πάντα τὰ κατὰ φύσιν ὄντα* auch *προηγμένα* sind vgl. ecl. II 152 [1]), so würde der erste Theil der dem Kleanthes

Auch Stob. ecl. II 154 f. unterscheidet zwischen *πολλὴν ἀξίαν ἔχοντα* und *βραχεῖαν*, und sieht nur in jenen die *προηγμένα* vgl. 144. Dass *πολλὴν* kein leeres Wort ist, erkennt man auch aus 148, wo *οὔτε προηγμένα οὔτε ἀποπροηγμένα* umschrieben wird durch *τὰ τοιαῦτα ὅσα εὐτελῆ ὄντα καὶ μηδὲν χρήσιμον προσφερόμενα μικρὰν παντελῶς ἔχει τὴν ἀπ' αὐτῶν χρείαν*. vgl. zu *χρεία* Diol. L. VII 107. So gut wie hier den *ἀδιάφορα* im engeren Sinne eine gewisse *χρεία*, wenn auch eine kleine eingeräumt wird, ebenso gut konnte man ihnen auch eine gewisse *ἀξία*, wenn auch nur eine *βραχεῖα* zugestehen. Diese genauere Bestimmung der *προηγμένα* ist gewiss erst später aufgekommen. Zenon, der die *προηγμένα* einführte, hat sie schwerlich als etwas bezeichnet, das einen grossen Werth (*πολλὴν ἀξίαν*) besitzt, sondern war zufrieden, wenn man gelten liess, dass sie wenigstens einen gewissen Werth für uns hätten; der Bruch mit seiner kynischen Vergangenheit, den man ihm ohnedies zum Vorwurf machte, wäre sonst zu schroff geworden. Es ist bemerkenswerth, dass Stobäus gelegentlich in die einfachere Ausdrucksweise zurückfällt. 152 sagt er: *πάντα τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν* und meint damit so viel als *πολλὴν ἀξίαν ἔχειν* oder *προηγμένα εἶναι*. Hier kann man sich aber das einfache *ἀξίαν* dadurch erklären, dass er schon die im Folgenden gegebene nähere Bestimmung durch *ἐκλεκτικὴν* im Sinne hat und *ἐκλεκτικὴ ἀξία* mit *πολλὴ* der Sache nach zusammenfällt. Entscheidend ist 132, wo das *ἀγαθὸν* vom *ἀξίαν ἔχον* d. i. *προηγμένον* ausdrücklich unterschieden wird; und doch rechnet Stobäus 156 auch die *ἀγαθὰ* zu den *ἀξίαν ἔχοντα*, nur mit dem Unterschiede, dass sie *μεγίστην ἀ. ἔ.* sind. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir hier einen Rest des älteren Sprachgebrauches, der *προηγμένον* und *ἀξίαν ἔχον* schlechthin gleich setzte; wenn derselbe vielleicht gerade in den Schriften der berühmtesten Stoiker innegehalten wurde, so ist es begreiflich, dass auch diejenigen Stoiker sich ihm nicht ganz entziehen konnten, die doch gerade seine Berechtigung bezweifelten.

[1]) Allerdings könnte man diese Worte, wenn man sie für sich allein betrachtet, auch so verstehen, dass *προηγμένα* der weitere Begriff wäre. Dann würden nicht alle *προηγμένα* auch *κατὰ φύσιν* sein.

Digitized by Google

zugeschriebenen Behauptung dasselbe besagen, wie der zweite, der ganze Ausdruck also tautologisch sein. Diese Tautologie an sich beweist nicht gegen die Richtigkeit der Erklärung. Dagegen dürfen wir nicht übersehen, dass die Auffassung des Stobäus nicht die einzige ist, die in der stoischen Schule Platz gefunden hat. Dies beweisen schon die angeführten Worte des Sextus, nach denen Archedemus unter *τὰ κατὰ φύσιν* viel mehr begriff als die *προηγμένα*, dasselbe zeigt die in der Anmerkung besprochene Darstellung des Diogenes, die nur einen Theil der *προηγμένα* zu den *κατὰ φύσιν* rechnet. Man sieht leicht, welche Auffassung das grössere Recht hat für die ältere zu gelten. In der weiteren Entwicklung einer philosophischen Theorie konnte man allerdings dazu kommen *πλοῦτος δόξα* und dergleichen zu den *κατὰ φύσιν* zu rech-

Ebenso müsste man dann 150 *πάντα τὰ κατὰ φύσιν ληπτὰ εἶναι* auffassen. Man könnte diese Erklärung unterstützen durch Diog. L. VII 107, wo zwei Arten der *προηγμένα* unterschieden werden, die *δι' αὑτά*, wozu *εὐφυΐα* und *προκοπή* gerechnet werden, mit der Begründung *ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί*, und die *δι' ἕτερα*, als deren Beispiele *πλοῦτος* und *εὐγένεια* angeführt werden, *ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας*. Auch hier aber zeigt sich, wie misslich es ist gleichartige Darstellungen ohne Weiteres durch einander zu interpretiren. Denn zu den *κατὰ φύσιν ὄντα* rechnet Stobäus 150 auch diejenigen *προηγμένα*, für die *πλοῦτος* das Beispiel ist und die Diogenes davon auszuschliessen scheint. Stobäus theilt an der oben angeführten Stelle die *κατὰ φύσιν* ebenso ein, wie Diogenes die *προηγμένα*; die beiden Arten der *κατὰ φύσιν* sind dieselben, die Diogenes innerhalb der *προηγμένα* unterscheidet: Stobäus muss also die *προηγμένα* und *κατὰ φύσιν ὄντα* für identisch gehalten haben. Offenbar nahm er *κατα φύσιν* in einem anderen Sinn. Während Diogenes darunter versteht was in der Natur liegt, durch die Natur gegeben wird, wie eben die *εὐφυΐα*, so begreift Stobäus darunter Alles was mit der Natur in Uebereinstimmung steht, wenn es auch selbst nicht natürlichen Ursprungs ist, wie eben der *πλοῦτος*. Zu den *κατὰ φύσιν ὄντα* in diesem weiteren Sinne gehören alle *προηγμένα*, da sie alle *πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον* etwas beitragen, vgl. Diog. L. 105 und Stob. 146.

Digitized by Google

nen, das nächstliegende und einfachste war es gewiss nicht. Freilich hatte bereits der Babylonier Diogenes *τὰ κατὰ φύσιν* und *τὰ προηγμένα* identificirt, da er das *τέλος* setzte in *τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ.*[1]) Dass aber Diogenes sich hierin nicht an die älteren anschloss, wird auch dadurch wahrscheinlich, dass in den Definitionen des *προηγμένον*[2]) auf die *κατὰ φύσιν* nicht Rücksicht genómmen wird. Und doch würde diess ohne Zweifel geschehen sein, wenn bereits Zenon die *προηγμένα* in eine so nahe Beziehung zur *φύσις* gesetzt hätte. Dasselbe dürfen wir auch von seinem Schüler Kleanthes vermuthen. Da beide, sicher der letztere, das tugendhafte Leben in die Uebereinstimmung mit der *φύσις* setzten, so hätten sie die *προηγμένα*, wenn sie dieselben mit den *κατὰ φύσιν* identificirt hätten, nicht mehr als *ἀδιάφορα* verachten können. Dies führt uns zugleich auf die wahrscheinlich richtige Erklärung der fraglichen Worte des Sextus. Gerade in der Schrift *περὶ ἡδονῆς* (Diog. L. VII 87) hatte Kleanthes es ausgesprochen, dass das tugendhafte Leben das mit der Natur übereinstimmende ist, in derselben Schrift also, der auch entnommen sein muss, was wir bei Sextus lesen. Wenn nun hier geleugnet wird, dass die *ἡδονὴ* irgend etwas mit der *φύσις* zu thun habe, so ist dies jedenfalls im Gegensatz zur *ἀρετὴ* zu verstehen. Es handelte sich darum die Frage nach dem *τέλος* zu entscheiden. Kleanthes behauptete ebenso wie andere Philosophen, dass es in die Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt werden müsse. Wenn aber jene daraus schlossen, dass also die *ἡδονὴ* das *τέλος* sei oder doch dazu gehöre, so bestritt er dies mit dem von Sextus angeführten Grunde, weil die *ἡδονὴ* mit der *φύσις* nichts zu thun habe. Es liegt

---

[1]) Diog. L. VII 88.

[2]) Diog. VII 105. Stob. 156. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 191. adv. dogm. V 62. Cicero de finib. III 51 f.


Digitized by Google

also in diesen Worten ausgesprochen, dass die *ἡδονὴ* nicht zu den *ἀγαθὰ* gehört; und was dann hinzugefügt wird, dass sie auch keine *ἀξία* habe, also nicht einmal zu den *προηγμένα* gerechnet werden dürfe, ist nun keine Tautologie mehr, sondern eine Steigerung des vorangehenden Satzgliedes. Diese Erklärung spricht daher für sich selber. — Jetzt erst können wir wieder an die Frage herantreten, ob aus den Worten des Sextus wirklich der Kynismus des Kleanthes gefolgert werden dürfe. Zeller behauptet dies 220, 1. Aber schon der Zusammenhang der Sextusstelle ist dieser Behauptung nicht günstig; denn die Lehre des Antisthenes, der die *ἡδονὴ* für *κακὸν* erklärte, wird nicht minder als die der Epikureer von der vermittelnden der Stoiker und auch des Kleanthes unterschieden. Zeller würde auch jene Behauptung nicht aufgestellt haben, wenn er nicht in Sextus' Worten den Sinn gefunden hätte, dass nach Kleanthes' Lehre die Lust etwas Naturwidriges sei.[1]) In diesem Falle wäre sie wo nicht ein *κακὸν* aber doch ein *ἀποπροηγμένον* gewesen, und Kleanthes damit allerdings den Kynikern näher getreten. Nun hat aber unsere Erklärung gezeigt, dass Kleanthes die *ἡδονὴ* nur von dem *τέλος* oder den *ἀγαθὰ* und den *προηγμένα* ausschloss; nirgends steht etwas, dass er sie zu den *παρὰ φύσιν* rechnete, das wahrscheinlichere ist daher, dass er sie für ein *ἀδιάφορον* im engeren Sinne hielt und so dieselbe Meinung vertrat, wie der Stoiker bei Stobäus 146, dem noch Niemand kynischen Rigorismus vorgeworfen hat. — Wir haben bisher in den Worten des Sextus, soweit sie sich auf Kleanthes beziehen, nur den negativen Theil berücksichtigt, und so ist man auch

[1]) Auch Wellmann Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 449 f. ist derselben Ansicht wie Zeller. Er hält Kleanthes' rigoristische Theorie für eine, die durch den Gegensatz gegen die Epikureer hervorgerufen wurde.

Digitized by Google

gewöhnlich verfahren, ohne den positiven Zusatz *καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον μὴ κατὰ φύσιν εἶναι* weiter zu beachten. Schon Bekker hatte bemerkt, dass die Kleanthes betreffenden Worte des Sextus nicht richtig überliefert seien, und deshalb in *μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ* das zweite *αὐτὴν* als überflüssig gestrichen. Mich wundert aber, dass er an dem Zusatz *καθάπερ κτλ.* keinen Anstoss nahm. Derselbe gibt sich als positive Ergänzung des Vorhergehenden, aber — und das ist das erste Bedenken — nicht des zunächst Vorhergehenden sondern des Entfernteren *μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι.* Lassen wir dies aber auch durchgehen, was ist denn das für eine Form der positiven Ergänzung: „Die Lust ist nicht natürlich, sondern wie das *κάλλυντρον* ist sie nicht natürlich." Es ist danach wohl kaum zu bezweifeln, dass die Worte *κατὰ φύσιν μὴ εἶναι* von einem Interpolator herrühren, und dass Sextus nur geschrieben hatte *καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον.* Der Interpolator hat aber mit seinem Zusatz auch den Sinn des Sextus nicht getroffen. Denn ob *κάλλυντρον* nun den Besen oder einen Schmuck bedeutet, so ist nicht einzusehen, weshalb Kleanthes gerade dieses ausgewählt haben sollte, um ein Beispiel für etwas zu geben, das nicht *κατὰ φύσιν* ist. Vielmehr sind die Worte *καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον,* was ja auch das am nächsten liegende ist, mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden: *μήτε ἀξίαν ἔχειν αὐτὴν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον* sc. *ἀξίαν ἔχειν.* Das *αὐτὴν* darf nicht gestrichen werden, da es nicht eine blosse Bezeichnung des Subjects und eine Wiederholung des vorhergehenden *αὐτὴν* ist, sondern soviel bedeutet als das nachdrucksvollere *αὐτὴν καθ' αὐτήν.* Der Sinn ist also: die Lust hat an sich selber keinen Werth, sondern nur in dem Maasse als auch das *κάλλυντρον* einen solchen hat. *κάλλυντρον* ist nach der Erklärung der alten Lexikographen der Besen. Diesen ge-



schmacklosen Vergleich werden wir aber Kleanthes nicht zutrauen. *Κάλλυντρον* wird daher wohl in der Bedeutung zu nehmen sein, die ich nur aus Suidas belegen kann, der unter dem Wort *κτένα* bemerkt: *τὸ πύξινον κάλλυντρον τῶν τριχῶν*. Danach scheint es, dass *κάλλυντρον* auch die etymologisch gerechtfertigte Bedeutung von Schmuck haben konnte. In dieser Bedeutung wird es Kleanthes genommen haben. Dann unterschied sich seine Ansicht nicht wesentlich von der bei Diog. VII 86 angegebenen Lehre der Stoiker, nach der die *ἡδονὴ* ein *ἐπιγέννημα* zu naturgemässen Thätigkeiten sei. Dass beide Ansichten identisch sind, ergibt sich namentlich aus der Art, wie das Verhältniss dieser *ἐπιγεννήματα* zu den vorausgehenden Thätigkeiten durch folgende Vergleichung erläutert wird: *ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῷα καὶ θάλλει τὰ φυτά*. Dass wir es hier mit der gewöhnlichen Ansicht der Stoiker zu thun haben, wird abgesehen von Diogenes auch durch die übereinstimmende Aeusserung Senecas wahrscheinlich ep. 116, 3: voluptatem natura necessariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea, sine quibus non possumus vivere, gratiora nobis faceret illius accessio. Man sieht also, Kleanthes näherte sich in der Auffassung der Lust Aristoteles wie noch andere Stoiker und darf ihn um dieser Theorie willen keinen Kyniker nennen. Denn wer zugab, dass gewisse *ἡδοναὶ* der auf die Tugend gebauten *εὐδαιμονία* einen wenn auch nur äusseren Glanz hinzufügen könnten, der war weit davon entfernt, alle *ἡδονὴ* schlechthin zu verwerfen und für ein *κακὸν* zu erklären.[1]) — Wir wissen nicht wie weit Kleanthes,

[1]) Diese Lehre konnte später so carrikirt werden, wie wir sie bei Epiphan. adv. haeres. p. 1090 C (= Diels doxogr. S. 592) finden: *Κλ. τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς*. Diese Erklärung des Irrthums ziehe ich der von Krische Theol. L. S. 431, 1 gegebenen vor, dass flüchtige Epitomatoren jene Ansicht der Hedoniker,

Digitized by Google

indem er sich von den Kynikern entfernte, mit Zenon zusammenging. Sicher ist, dass er in der Lehre von den Tugenden, die an die von der *ἡδονὴ* grenzt, einen andern Weg einschlug. Während nämlich Zenon die gewöhnlichen vier Cardinaltugenden unterschied *φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη,*[1]) so erschien bei Kleanthes an der Stelle der *φρόνησις* die *ἐγκράτεια.*[2]) Zeller III[a] 240, 5 sagt,

---

welche Kleanthes in der Schrift *περὶ ἡδονῆς* einer Prüfung unterwarf, für die seinige angesehen hatten.“ Es ist eine ähnliche Uebertreibung, wenn derselbe Epiphanias adv. häres. 1091 A (= Diels S. 593) den Posidonius lehren lässt, dass *πλοῦτος καὶ ὑγεία* seien *τὸ μέγιστον ἐν ἀνθρώποις ἀγαθόν,* während nach Diog. L. VII 103 dieser Stoiker sich begnügte sie zu den *ἀγαθὰ* zu rechnen.

[1]) Plut. de Stoic. rep. 7, 1.

[2]) Plut. de Stoic. rep. 7, 4: *ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν ὑπομνήμασι φυσικοῖς εἰπών, ὅτι „πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος“, ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· „ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν* (denn so ist statt des unsinnigen *ἐπιφανέσιν* zu lesen, wenn man Stob. ecl. II 106 vergleicht, wo die *ἐγκράτεια* definirt wird als *ἐπιστήμη ἀνυπέρβλητος τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων.* Wellmann Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 458 sagt freilich, dass die *ἐγκράτεια* diejenige Seelenkraft sei, „welche sich auf das beharrlich festzuhaltende ausgezeichnete richtet.“ Vgl. die ähnliche Ausdrucksweise bei Plato Definit. p. 412 D: *κοσμιότης ὕπειξις ἑκουσία πρὸς τὸ φανὲν βέλτιστον.*) *ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη.“* Hiermit scheint der Kreis der Tugenden geschlossen zu sein. Diog. L. VII 92 sagt freilich, dass, während Posidon nur vier Tugenden anerkannte, Kleanthes und nach ihm Chrysipp und Antipater deren mehrere unterschieden hätten. Aber diese Angabe beruht möglicher Weise auf einem Missverständniss. Auch Kleanthes konnte die *φρόνησις* nicht aus der Reihe der Tugenden streichen, da er ja die Tugend für lehrbar erklärte. Sie war nur die andere Seite der Seelenstärke (*ἰσχὺς καὶ κράτος*), also die Grundtugend, die durch die Verhältnisse in die vier verschiedenen Tugenden verwandelt wird. Da man sonst gewohnt war sie in einer Reihe

es passe dies gut zu dem Tugendbegriff des Kleanthes, der die Willenskraft, nicht das Wissen betone, und ähnlich urtheilt Wellmann Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 458. Aber dass Kleanthes bei Plutarch die Tugend als *ἰσχὺς καὶ κράτος* fasst, kann in dem Zusammenhang der Stelle begründet gewesen sein; anderwärts muss er sie ebenso entschieden als ein Wissen bezeichnet haben, da er sie für lehrbar erklärte. Das Verhältniss zwischen Kraft der Seele und Wissen braucht bei ihm kein anderes gewesen zu sein als das, welches wir zwischen den beiden Bestimmungen annehmen müssen, welche Ariston von der Tugend gab, der *ὑγίεια* und der *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν.*[1]) Es hat ausserdem alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass Kleanthes, wenn er von der Tugend als einer Kraft und Stärke der Seele redete, dabei nicht die Willenskraft im Sinne hatte, die zur Ausübung der einzelnen Tugenden erforderlich ist; denn die Willenskraft schlechthin konnte er kaum für die Quelle der einzelnen Tugenden halten. Was er *ἰσχὺς* und *κράτος* nannte, wird vielmehr nichts anderes gewesen sein, als was die Anderen *ὑγίεια* nannten, der kräftige, gesunde Gesammtzustand der Seele:[2]) denn als Aeusserungen eines solchen, wie sie durch die verschiedenen Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, in ihrer Eigenthümlichkeit bestimmt werden, liessen sich die ver-

mit der *δικαιοσύνη* u. s. w. zu erblicken, so konnte man sie auch hier zu den vier von Kleanthes aufgezählten Tugenden hinzufügen und daher die Nachricht entstehen, dass Kleanthes mehr als vier Tugenden unterschieden habe. Vielleicht aber hat die Nachricht des Diogenes einen besseren Grund, wovon später die Rede sein wird.

[1]) s. die Belege bei Wellmann Fleckeis. Jahrb. 1873, S. 456, 75.

[2]) Als *ὑγίεια — καὶ εὐεξία ψυχῆς* bezeichnet auch Plato Rep. IV 444 E die *ἀρετή* und stellt ihr die *κακία* als *νόσος — καὶ ἀσθένεια* gegenüber. So werden *ὑγίεια καὶ ῥώμη, ὑγίεια καὶ ἰσχὺς* verbunden. Aber ich falle in die üble Weise mancher Philologen, die alles, auch das allgemein menschliche und natürliche, worüber jeden

Digitized by Google

schiedenen Tugenden wohl fassen. Es wird daher wohl nicht der höhere Werth, den er der Willenskraft beilegte, sondern ein anderer Grund gewesen sein, der Kleanthes bestimmte die *φρόνησις* aus der Reihe der einander coordinirten Tugenden zu entfernen und an ihre Stelle die *ἐγκράτεια* zu setzen. Ich glaube nicht, dass man über diesen Grund im Zweifel sein kann. Zenon hatte vier Tugenden unterschieden, *φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη*, dann aber wieder die *φρόνησις* für die Grundlage der übrigen erklärt. Dass dies ein Widerspruch ist, liegt auf der Hand;[1]) und dass man denselben schon im Alterthum bemerkte, lehrt uns Plutarch.[2]) Die späteren Stoiker nahmen

---

die Erfahrung belehrt, erst dann bewiesen glauben, wenn sie es mit einem Citat aus den alten Autoren belegen können. — Erst spätere Stoiker, wie es scheint, sonderten die auf die *ἐπιστήμη* gegründeten Tugenden und die auf die *ὑγίεια* und *ἰσχὺς* der Seele bezüglichen, so dass sie nur jene als die vollkommenen gelten liessen, vgl. Stob. ecl. II 110. Diog. VII 90. Auch diese Frage wird später noch einmal genauer erörtert werden.

[1]) Es wird hier derselbe logische Fehler begangen, den wir vorhin (S 97, 2) an denen rügten, die die *φρόνησις*, die nach Kleanthes die Grundtugend war, den übrigen coordinirten und so fünf verschiedene Tugenden des Kleanthes herausbrachten.

[2]) de Stoic. rep. 7, 1: *ἀρετὰς ὁ Ζήνων ἀπολείπει πλείονας, κατα διαφοράς, ὥσπερ ὁ Πλάτων, οἷον φρόνησιν, ἀνδρείαν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην· ὡς ἀχωρίστους μὲν οὔσας, ἑτέρας δὲ καὶ διαφερούσας ἀλλήλων. πάλιν δὲ ὁριζόμενος αὐτῶν ἑκάστην, τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶ φρόνησιν εἶναι ἐν ἐνεργητέοις· τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις· ὡς μίαν οὖσαν ἀρετήν, ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν.* Ich habe die Worte so hingesetzt, wie ich sie gefunden habe; muss aber die Richtigkeit der Ueberlieferung bestreiten. Auffallend ist zunächst die Definition der *ἀνδρεία* als *φρόνησις ἐν ἐνεργητέοις*. Denn nicht bloss begegnet diese Definition sonst nirgends (vgl. Stob. ecl. II 104. 112 Sext. Emp. adv. dogm. III 158. Diog. VII 126. Kleanthes bei Plut. de Stoic. rep. 7, 4. Ariston bei Galen. de Hippocr. 7, 2 S. 595. Sphärus und Chry-

darauf Rücksicht, indem sie zwischen *ἐπιστήμη* und *φρόνησις* unterschieden.[1]) Sie suchten sich aber gleichzeitig mit Zenon in Einklang zu erhalten und vertheidigten den Stifter ihrer Schule gegen den Vorwurf des Widerspruchs, indem sie behaupteten, dass, wenn er in den Definitionen der Tugenden diese aus der *φρόνησις* als der gemeinsamen Quelle hervorgehen lasse, er dieselbe in der Bedeutung von

---

sipp bei Cicero Tusc. IV 53. Zeno selbst bei Plut. de virt. mor. 2), sie genügt auch der Aufgabe einer Definition nicht, weil sie nur diejenige Eigenschaft der *ἀνδρεία* hervorhebt, die ihr mit anderen Tugenden gemein ist. Denn wie Plutarchs eigene Worte (*κατὰ τὰς ἐνεργείας*) andeuten, *ἐνέργειαι* sind sie im Verhältniss zur *φρόνησις* alle, vgl. auch Stob. ecl. II 136: *τὰς ἀρετὰς πάσας καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς χρηστικὰς αὐτῶν* u. ö. Zenon selber hatte überdies die *ἀνδρεία* ganz anders definirt, wie wir aus Plut. de virt. mor. 2 sehen, als *φρόνησις ἐν ὑπομενετέοις*. Aber nicht bloss auf die Verderbniss überhaupt, sondern auch auf die besondere Art derselben können wir einen Schluss ziehen. Denn während die Worte *πάλιν ὁριζόμενος αὐτῶν ἑκάστην* Definitionen sämmtlicher Tugenden ausser der *φρόνησις* erwarten lassen, werden solche nur von zweien gegeben und fehlt höchst auffallenderweise die *σωφροσύνη*. Es scheint mir danach kein Zweifel, dass im überlieferten Texte eine Lücke ist und diese nach Maassgabe von Plut. de virt. mor. 2 folgendermaassen ausgefüllt werden muss: *τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶ φρόνησιν εἶναι ἐν ὑπομενετέοις, τὴν δὲ σωφροσύνην φρόνησιν ἐν αἱρετέοις, τὴν δὲ δικαιοσύνην φρ. ἐν ἀπον.* von *ἐν ὑπομ.* sprang der Schreiber auf *ἐν αἱρετέοις* über; und wie dann aus *ἐναιρετέοις* werden konnte *ἐνεργητέοις*, bedarf keiner weiteren Erklärung, wenn man sich an die häufige Verwechslung von *ε* und *αι* in den Handschriften erinnert.

[1]) So wird von Diog. L. VII 92 die *φρόνησις* der *ἀνδρεία* und den übrigen Tugenden coordinirt, als die gemeinsame Grundlage aller aber die *ἐπιστήμη* bezeichnet. Die *φρόνησις* selber ist *ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ οὐδετέρων*, die *σωφροσύνη* (denn diese ist an die Stelle der *ἀνδρεία* in Cobets Texte zu setzen, wie Heine Fleckeis. Jahrb. 99 S. 625 f. gezeigt hat und sich zur Evidenz ergibt aus Plato definit. p. 412 A: *ἕξις καθ' ἣν ὁ ἔχων αἱρετικός ἐστι καὶ εὐλαβητικὸς ὧν χρή*) *ἐπιστήμη ὧν αἱρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων* u. s. w., vgl. Stob. ecl. II 102 f., auch Zeller III^a 238, 2.

Digitized by Google

ἐπιστήμη gefasst wissen wolle.[1]) Man läugnete den Widerspruch nicht, man entschuldigte ihn aber durch einen Mangel der Terminologie. Dies geschah, wie es scheint, später. Die Spuren der Kritik indessen, die jenen Widerspruch in Zenons Theorie aufdeckte, lassen sich schon in den Modificationen nachweisen, die mit der Lehre des Meisters dessen unmittelbare Schüler vornahmen. Man konnte den Widerspruch entweder dadurch heben, dass man der φρόνησις die Bedeutung absprach, die sie nach Zenon als Grundlage aller Tugenden haben sollte oder dadurch, dass man sie aus der Reihe der coordinirten Tugenden entfernte. Beide Wege sind eingeschlagen worden. So nennt Ariston φρόνησις nur die den übrigen coordinirte Tugend, die gemeinsame Grundlage aller bezeichnete er schon durch ἐπιστήμη, vgl. Zeller III[a] 238, 2; 240, 5;[2]) Kleanthes dagegen lässt die φρόνησις

[1]) Plut. de virtute morali 2: ἔοικε δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κιττιεὺς ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην· ἐν δὲ αἱρετέοις σωφροσύνην· ἐν δὲ ὑπομενετέοις ἀνδρείαν· ἀπολογούμενοι δὲ ἀξιοῦσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι.

[2]) Bei dieser Gelegenheit können wir eine Ansicht Zellers berichtigen. Derselbe bemerkt III[a] 36 Anm., dass der Stoiker Apollophanes Aristons Ansicht über die Tugend folgte, und beruft sich hierfür auf Diog. VII 92: ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει (sc. τὴν ἀρετήν), τὴν φρόνησιν. Wenn aber das im Texte bemerkte richtig ist, so war die eine Tugend Aristons die ἐπιστήμη, die φρόνησις hingegen nur eine der verschiedenen Modificationen. Als ein Schüler Aristons kann daher Apollophanes in dieser Hinsicht nicht gelten. Um so mehr fällt nun ins Gewicht, was bereits Zeller hervorgehoben hat, dass Apollophanes auch darin von Ariston sich unterschied, dass er naturwissenschaftliche Forschung trieb. Athenäus freilich VII 281 D rechnet ihn zu den Schülern Aristons. Wer aber von der φιληδονία Aristons erzählt hatte, kann nur ein abtrünniger Schüler desselben gewesen sein. Diog. L. VII 161 führt von Schülern Aristons nur Miltiades und Diphilos an. Wenigstens scheinen nur sie strenge Anhänger gewesen sein, die man Ἀριστώνειοι nennen konnte; wenn

Digitized by Google

als Grundlage aller Tugenden bestehen,[1]) streicht sie aber aus der Reihe der einander coordinirten Tugenden. So ist

---

Athen. a. a. O. auch Eratosthenes einen Schüler Aristons nennt, so kann es damit eine ähnliche Bewandtniss gehabt haben, wie mit dem Kynismus Varros. — Die Lehre von der Einheit der Tugend wie sie Apollophanes vertrat, erinnert an Zenons Lehre, wie sie von Plut. de Stoic. rep. 7, 1 dargestellt wird: *πάλιν δὲ ὁριζόμενος αὐτῶν ἑκάστην, τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶ φρόνησιν εἶναι ἐν ἐνεργητέοις* (s. darüber S. 99, 2)· *τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησιν ἐν ἀπονεμητέοις· ὡς μίαν οὖσαν ἀρετήν, ταῖς δὲ πρός τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν,* vgl. auch Plut. de virt. moral. 2. Apollophanes und Zenon stimmten hiernach überein, nicht bloss indem sie nur eine Tugend annahmen, sondern auch darin, dass sie als diese eine die *φρόνησις* bezeichneten. Da Apollophanes im Uebrigen als Stoiker erscheint, so liegt es am Nächsten zu vermuthen, dass er auch in dieser Beziehung sich nicht an Ariston oder gar die Megariker (vgl. Diog. VII 161), sondern an Zenon angeschlossen hat. Nur um Differenzen innerhalb der eigentlich stoischen Schule handelt es sich bei Diogenes VII 92; sonst hätten ja auch Ariston und Herillos erwähnt werden müssen. Man darf nicht einwenden, dass dann auch Zenon als Vertreter der Einheitslehre von Diogenes hätte erwähnt werden müssen; denn darauf hatte er deshalb keinen Anspruch, weil er in seinen Aeusserungen schwankend war und anderwärts die Vierzahl der Tugenden in platonischer Weise gelehrt hatte vgl. Plut. l. l. Apollophanes hielt sich an Aeusserungen der einen, Posidonius, wie wir aus Diog. l. l. sehen, an solche der zuletzt genannten Art, und auch die Vielheit der Tugenden, die Chrysipp und Antipater lehrten, könnte man aus einer Verzweigung der vier Haupttugenden in ihre Unterarten ableiten. Indess ist dieser letztere Versuch nicht unbedenklich, wie eine spätere Untersuchung zeigen wird, der Schluss daher auch nicht gestattet, dass die Ansichten der Stoiker die Zahl der Tugenden betreffend sich alle aus den vom Stifter ausgestreuten Keimen entwickelt haben.

[1]) So müssen wir annehmen, da Kleanthes die *φρόνησις* unmöglich ignoriren konnte, denn unter einer der genannten vier Tugenden lässt sie sich nicht unterbringen, wohl aber mit der *ἐπιστήμη* oder *σοφία* nach älterem Sprachgebrauch identificiren. Das Wissen aber, wie ich schon bemerkte, als die Grundlage aller Tugenden musste auch Kleanthes anerkennen, da er die Tugend für lehrbar hielt.

Digitized by Google

die eigentümliche Theorie des Kleanthes nicht minder als die Aristons das Ergebniss zunächst einer wissenschaftlichen Kritik, die er an der Lehre Zenons übte, also einer Thätigkeit, die man ihm, wie mir scheint, am wenigstens zugetraut hätte. Aber auch in der Art, wie er vermittelst der *ἐγκράτεια* die in der Vierzahl der Cardinaltugenden entstandene Lücke ausfüllte, steht er auf eigenen Füssen. Weder einen Vorgänger noch einen Nachfolger hat er darin gehabt. Wir wissen nicht, wer ihm die Anregung dazu gegeben hat; vermuthen aber dürfen wir, dass es entweder die Kyniker[1]) gewesen sind oder die Aeusserungen des xenophontischen Sokrates, der die *ἐγκράτεια* als den Grundstein aller Tugend preist, vgl. Zeller II[a] 135.[2]) Das Letztere ist mir nach den Beziehungen zwischen Xenophon und Zenon, von denen die Rede war, wahrscheinlicher. Dann liesse sich auch hier wo er von Zenon abweicht, Kleanthes noch als Schüler desselben bezeichnen, aber freilich nicht als einer, der am Buchstaben der Lehre klebte, sondern der dieselbe auf dem Grunde der

---

[1]) Krates' Kynismus wird geradezu als *ἐγκράτεια* characterisirt Diog. L. VI 15.

[2]) Erwähnung verdient ausserdem, dass die *ἐγράτεια*, wenn wir von der *σοφία* absehen, mit der *φρόνησις* näher verwandt zu sein scheint als eine der übrigen Tugenden. Dies zeigt sich ganz äusserlich in den Definitionen bei Stob. ecl. II 106: *ἐπιστήμη ἀνυπέρβλητος τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων.* Auch die übrigen Tugenden sind *ἐπιστῆμαι*, eine besondere Beziehung zum *ὀρθὸς λόγος*, der doch wieder mit der *φρόνησις* fast identisch ist, wird aber in den anderen Definitionen nicht hervorgehoben. Nur in der Definition der *καρτερία* erscheinen *τὰ ὀρθῶς κριθέντα.* Bei Diog. L. VII 93 lesen wir *τὴν δ' ἐγκράτειαν διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον*; hier fehlt auch in der Definition der *καρτερία* der *ὀρθὸς λόγος* oder etwas ihm ähnliches. Auch in der (S. 97, 2) besprochenen Definition des Kleanthes ist das *ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμ.* zu beachten. Aehnlich war das Verhältniss zwischen *σοφία* und *σωφροσύνη*, zwischen denen Sokrates keinen Unterschied machte Xenoph. Mem. III 9, 4.


Digitized by Google

Kritik im Geiste des Meisters weiter entwickelte. — Den angeblichen Kynismus des Kleanthes könnte man in der Lehre von der Unverlierbarkeit der Tugend bestätigt finden. Chrysipp allerdings war hier anderer Ansicht. Aber derselben Ansicht wie Kleanthes war Persäos: wenigstens hatte er den einen Theil der hieran anknüpfenden Frage, der sich auf die Trunkenheit des Weisen bezieht, in der gleichen Weise beantwortet (S. 68, 3). Und Persäos wird doch Niemand des Kynismus verdächtigen wollen. Es ist ferner bekannt, dass die Kyniker und Ariston, wie sie die καθήκοντα nicht gelten liessen, auch den auf sie bezüglichen Theil der Ethik, den paränetischen verwarfen. Kleanthes dagegen gestand diesem Theil einen gewissen Werth zu: utilem quidem judicat, sagt Seneca ep. 94, 4 von ihm, et hanc partem, sed imbecillam, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit. Zeller III[a] 272 f. scheint der Meinung zu sein, dass Kleanthes' Urtheil in diesem Falle minder günstig lautete als das der späteren Stoiker und schon Chrysipps. Das mag hingehen (vgl. Stob. ecl. eth. 44 f. u. Seneca ep. 94, 52), obgleich ich es, was Chrysipp betrifft, stark bezweifle. Dass aber Kleanthes' Urtheil hier von dem Zenons abwich, sind wir nicht berechtigt anzunehmen; das Ideal des Weisen spielte in seiner Moral noch eine viel zu grosse Rolle, als dass er nicht die einzelnen, moralischen Vorschriften darauf bezogen haben und ebenso verfahren sein sollte, wie wir vermuthen dürfen, dass Persaeos in seinen Tischgesprächen verfahren ist.[1]) Freilich setzen die Worte des Kleanthes voraus, dass schon zu seiner Zeit die bekämpfte Ansicht Vertreter hatte, sie zwingen aber nicht dazu diese Vertreter gerade unter den Philosophen zu

[1]) Denn das Ideal des Weisen war darin geschildert und die Frage erörtert worden, ob der καλὸς κἀγαθὸς d. i. eben der Weise sich betrinken werde.

suchen, sondern lassen die Möglichkeit offen dabei an Dichter wie Solon und Redner wie Isokrates zu denken. Von solchen Sammlungen moralischer Vorschriften, die nicht auf allgemeine Principien zurückgeführt sind und des wissenschaftlichen Fundaments entbehren, versprach sich Kleanthes keinen Erfolg, und ebenso wenig gewiss Zenon, wenn er irgend mit Sokrates Fühlung behalten wollte.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass Kleanthes zwar der Schüler aber nicht der Nachbeter Zenons war und dass man ohne genügenden Grund seine Abweichung von Zenon in einer Annäherung an den Kynismus gesucht hat.[1]) Die folgende Untersuchung wird lehren, dass seine philosophische Individualität in ganz anderer Weise charakterisirt werden muss. In wie fern sich Kleanthes' ethisches Princip von dem Zenons unterscheidet, darüber gibt Stob. ecl. II 134 Auskunft: *τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων.*

---

[1]) Stob. ecl. II 208: *λέγουσι δὲ καὶ φυγάδα πάντα φαῦλον εἶναι, καθ' ὅσον στέρεται νόμου καὶ πολιτείας κατὰ φύσιν ἐπιβαλλούσης. τὸν γὰρ νόμον εἶναι, καθάπερ εἴπομεν, σπουδαῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πόλιν. ἱκανῶς δὲ καὶ Κλεάνθης περὶ τὸ σπουδαῖον εἶναι τὴν πόλιν λόγον ἠρώτησε τοιοῦτον „πόλις μέν ἐστιν οἰκητήριον κατασκεύασμα, εἰς ὃ καταφεύγοντας ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν· οὐκ ἀστεῖον δὴ πόλις ἐστίν; ἀλλὰ μὴν τοιοῦτόν ἐστιν ἡ πόλις οἰκητήριον· ἀστεῖον ἄρ' ἐστὶν ἡ πόλις“* erinnert an den Kyniker Diogenes bei Diog. VI 72: *περί τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἷόντε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστεῖον· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις. νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.* Daraus aber zu schliessen, dass der Kynismus bei Kleanthes weiter reichte als bei anderen Stoikern, würde voreilig sein. Nur so viel mag man aus der Vergleichung der beiden Stellen schliessen, dass im *Πολιτικός*, dem doch wohl die von Stobäus angeführten Worte entnommen sind, Kleanthes von der *πόλις* in demselben Sinne wie die Kyniker gesprochen hatte.


by Google

οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προςδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγόρημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν. Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε „τῇ φύσει" καὶ οὕτως ἀπέδωκε, τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Damit streitet Diog. L. VII 87: *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς*[1]) *ἡ φύσις.* Krische, die theol. Lehren S. 372, glaubte den Widerspruch der Zeugnisse durch die Annahme beseitigen zu können, dass Zenon selber später sich zu Kleanthes' Ansicht bekehrt habe. Er übersah aber dabei, dass Diogenes *πρῶτος* hinzufügt und dadurch Zenon für den Urheber der erweiterten Definition erklärt. Es handelt sich also darum, ob wir dem Zeugniss des Stobäus, beziehentlich des Arius Didymus, oder des Diogenes und seines Gewährsmannes mehr Werth beilegen sollen. Wellmann l. l. S. 447 meint, in einer Frage, wie diese, wo es die genaue Unterscheidung der Lehren der einzelnen Stoiker gilt, könne das Zeugniss eines Eklektikers wie Arius nicht in Betracht kommen, der nicht einmal im Stande sei Stoisches und Platonisch-Peripatetisches auseinanderzuhalten. Wird sich Jemand durch diesen offen liegenden Sophismus täuschen lassen? Denn der Eklekticismus behauptet zwar, dass zwischen gewissen Theorien, was ihren Inhalt betrifft, kein Unterschied sei, dass sie aber auch in der Form, die ihnen verschiedene Philosophen gegeben haben, sich nicht unterscheiden, läugnet er nicht und konnte der Eklekticismus des Askaloniten Antiochus um so weniger läugnen, als er ja gerade auf diese Verschiedenheit der Form bei Gleichheit des Inhalts zu seiner eigenen Rechtfertigung

---

[1]) Es ist kein Grund *ημᾶς* mit Cobet in Klammern zu setzen.

Digitized by Google

sich berief. Aber auch wenn man sich auf Wellmanns Standpunkt stellt, kann man die Behauptung umkehren und sagen, dass gerade wenn einmal ein Eklektiker, der sonst auf die feineren Unterschiede der Lehren nicht zu achten pflegt, einen solchen bemerkt, er dann doppelt Glauben verdient und überdies jener Unterschied ein besonders einschneidender gewesen sein muss. Andererseits fällt ins Gewicht, dass Stobäus nur im Allgemeinen Zenon nennt, Diogenes eine bestimmte Schrift namhaft macht. Auch dies hat Wellmann bemerkt. Alles wird aber dadurch noch nicht entschieden. Es empfiehlt sich auch hier, das Citat nicht isolirt zu betrachten, wie es sich von Geschlecht zu Geschlecht mehr zur Plage als zum Nutzen forterbt, sondern in dem Zusammenhange, in dem es bei Diogenes steht. Derselbe kann nach der einen Seite zu nicht verkannt werden; denn dass die Worte das Ergebniss der im Vorhergehenden mitgetheilten Schlussreihe enthalten, darauf wird Jeder durch *διόπερ* gestossen. Dass sie aber auch mit dem Folgenden in einer ähnlichen Verbindung stehen, scheint man bisher ganz übersehen zu haben. Was zunächst folgt, trägt einen parenthetischen Charakter: *ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἑκάτων ἐν τοῖς περὶ τελῶν*. Anders steht es mit dem was hieran sich anschliesst: *πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν· μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων κτλ.* Wie wenig man den Zusammenhang der Gedanken beachtet hat, ergibt sich daraus, dass selbst Zeller III[a] 210, 2 die Worte *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* als die Definition bezeichnet, welche Chrysipp vom tugendhaften Leben gegeben habe. Und doch fügt Diogenes hinzu: *μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου,* er verstand also unter *φύσις*



die *κοινή*; nach demselben 89 meinte aber Chrysipp unter der *φύσις ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν* nicht bloss die *κοινή*, sondern *τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην*. Wir haben nicht nöthig Diogenes hier einen Widerspruch mit sich selber aufzubürden. Stünde er aus seinem Grabe auf, er würde seine Erklärer zurechtweisen, die nicht einsehen, dass die Worte *διόπερ τέλος γίνεται* einen Schluss enthalten, der aus zwei vorhergehenden Prämissen gezogen. Die erste ist in den Worten *πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν κτλ.* enthalten. Die *φύσις* hier ist die eigenthümliche Natur des Menschen. Das kann man daraus vermuthen, dass die betreffenden Worte aus der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* stammen; sicher ergibt es sich aus der vorhergehenden Gedankenreihe, die die eigenthümliche Natur des Menschen im Unterschiede von der der übrigen lebenden Wesen und Pflanzen zu bestimmen sucht und deren Ergebniss in jenen Worten gezogen wird. Nach der ersten Prämisse besteht also das *τέλος* des Menschen oder die *ἀρετὴ* in der Uebereinstimmung mit der besonderen Natur des Menschen. Nun ist dieselbe aber nur ein Theil der ganzen Natur, um das *τέλος* oder die *ἀρετὴ* zu erreichen ist also auch eine Kenntniss der gesammten Natur und ein dem entsprechendes Handeln von Nöthen. Das ist der Gedanke, der den Inhalt der zweiten Prämisse bildet und der in den Worten *πάλιν δ' ἴσον κτλ.* ausgedrückt ist. Als zweite Prämisse kündigen sie sich durch die Partikeln *πάλιν δὲ* an, die einen Fortschritt des Gedankens bezeichnen. Aus diesen beiden Prämissen kann nun der Schluss gezogen werden, dass das *τέλος* des Menschen in einem Leben besteht, welches nicht bloss der besonderen menschlichen Natur, sondern auch der Natur überhaupt gemäss ist: *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων.*

Digitized by Google

Ich habe die griechischen Worte noch einmal hergesetzt, um auf das ἀκολούθως aufmerksam zu machen. Es scheint, dass man dieses Wort für gleichbedeutend mit ὁμολογουμένως angesehen hat.[1]) Und doch ist mit beiden Ausdrücken nicht gewechselt worden, um bloss den Schein zu vermeiden, als ob die Conclusion eine Tautologie der ersten Prämisse sei, sondern deshalb, weil ἀκολούθως τῇ φύσει als der umfassendere Ausdruck sowohl das ὁμολογουμένως τῇ φύσει als das κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων unter sich begreift. Man kann sein Handeln einrichten nach der Erfahrung, die man von den Vorgängen in der Natur hat, man wird sich aber deshalb zu diesen Vorgängen nicht immer im Verhältniss der ὁμολογία, sondern auch und vielleicht öfter in dem des Streites und Kampfes befinden, besonders wenn man sich auf den Standpunkt der stoischen Ethik stellt. Hätte Diogenes in der Conclusion ὁμολογουμένως τῇ φύσει gesetzt, so hätte er sich dem Einwand bloss gestellt, dass darunter der Inhalt der zweiten Prämisse, das κατ' ἐμπειρίαν τ. φ. σ. nicht begriffen sei. Dass die Nachrichten, welche Diogenes von den verschiedenen Lehren der Stoiker über das τέλος gibt, nicht wie man bisher angenommen zu haben scheint, willkürlich aneinander gereiht, sondern wenigstens theilweise wie die Glieder eines Schlusses geordnet sind, wird sich jetzt nicht mehr bezweifeln lassen. Dass Diogenes selber diesen Schluss nicht zuerst gebildet hat, versteht sich von selber. Es fällt nicht schwer den Ur-

---

[1]) Zeller IIIa 211, 1 behandelt beide Formeln als mit einander wechselnde, und Ambrosius übersetzt die eine mit congruenter, die andere mit convenienter vivere. Nicht anders verfahren spätere Stoiker, wie man aus Stob. ecl. II 132 ersehen kann: τοῦ δ' ἀνθρώπου ὄντος ζῴου λογικοῦ θνητοῦ φύσει πολιτικοῦ, φασὶ καὶ τὴν ἀρετὴν πᾶσαν τὴν περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ζωὴν ἀκόλουθον ὑπάρχειν καὶ ὁμολογουμένην φύσει.


Digitized by Google

heber desselben zu ermitteln. Kleanthes, Posidon und Hekaton müssen wir aus dem Spiele lassen. Denn die auf sie bezügliche Notiz ist, wie ich schon bemerkte, parenthetisch zwischen die Glieder des Schlusses eingeschoben. Zu einer positiven Bestimmung führt der Inhalt der Conclusion; denn die hier gegebene Definition des *τέλος* ist keine andere als die chrysippische, wie wir aus Diog. 89[1]) schliessen müssen.[2]) Dazu kommt, dass die eben besprochene Schlussreihe, wie ich schon vorher bemerkte, gegründet ist auf die vorhergehende in 85 f. enthaltene. Wir haben also von 81 bis 88 eine einzige wohl zusammenhängende Gedankenreihe, sobald wir die parenthetischen Worte *ὁμοίως δὲ καὶ — περὶ τελῶν* ausscheiden; in derselben wird nur ein Philosoph, Chrysipp, citirt, und zwar zweimal an verschiedenen Stellen und beide-

---

1) *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην.*

2) Damit streitet allerdings Stob. ecl. II 134: *Κλεάνθης γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε τῇ φύσει καὶ οὕτως ἀπέδωκε, τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον, ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων.* Nach der gewöhnlichen Auffassung würden die letzten Worte Chrysipps eigene Definition des *τέλος* enthalten; nach der Stelle aber, die diese Definition bei Diogenes einnimmt, ist sie nur eine Prämisse in dem Schlusse, der auf die Bestimmung des *τέλος* hinführt. Die Erklärung des Diogenesabschnittes steht zu fest, als dass wir sie um deswillen preisgeben und nicht lieber Stobäus eines Missverständnisses beschuldigen sollten. Aber vielleicht trifft die Schuld des Missverständnisses nicht Stobäus, sondern seine modernen Erklärer. Denn wenn wir die Worte schärfer ansehen, so besagen sie nur, dass Chrysipp die Definition des Kleanthes erläutert habe; kein Wort aber deutet an, dass ihm diese Definition so weit genügte, dass er keine andere weiter aufstellte. Auffallend bleibt dann freilich, dass Chrysipps eigene Definition, wie wir sie aus Diogenes kennen lernen, von Stobäus mit Stillschweigen übergegangen wird.

Digitized by Google

mal dasselbe erste Buch derselben Schrift *περὶ τελῶν*, es ist daher wohl kein Zweifel, dass der ganze fragliche Abschnitt des Diogenes ursprünglich daher stammte. Damit also, um zum Anfang der an Diogenes anknüpfenden Untersuchung zurückzukehren, wäre Chrysipp als der Gewährsmann der Nachricht gefunden, nach der Zenon bereits in der Bestimmung des *τέλος* das *τῇ φύσει* dem *ὁμολογουμένως ζῆν* hinzufügte. Gleichzeitig haben wir aber gesehen, dass diese Nachricht von ihm nicht zu rein historischem Zwecke gegeben wurde, dass er vielmehr die zenonische Bestimmung, die er nur für einseitig, nicht für unrichtig hielt, als ein Element der eigenen Lehre verwerthete. Wer bürgt uns nun aber dafür, dass er, um sie für diese neue Function tauglich zu machen, sie nicht in etwas umgestaltete? Zenons Definition hätte auch in der Form des einfachen *ὁμολογουμένως ζῆν* eine Prämisse zu dem *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* abgeben können; die Form des Schlusses gewann aber ohne Zweifel an Deutlichkeit, wenn auch in den Prämissen das *φύσει* der Conclusion nicht bloss den Gedanken nach enthalten, sondern auch der Form nach ausgedrückt war. Warum hätte also Chrysipp, um diesen Zweck zu erreichen, nicht ein *τῇ φύσει* dem *ὁμολογουμένως* hinzufügen sollen, zumal wenn dasselbe den Hauptgedanken Zenons nicht störte? Dass wirklich nur für den angegebenen Zweck von Chrysipp dieser Zusatz gemacht wurde, sehen wir auch daraus, dass anderwärts die *ἀρετὴ* nicht wie hier als eine Uebereinstimmung mit der Natur, sondern als eine Uebereinstimmung schlechthin erscheint, so bei Stob. ecl. II. 104: *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὑτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον* (vgl. 110), so bei Diog. selber 89: *τήν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην — — — ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὔσῃ ψυχῇ πεποιημένῃ πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου* vgl. Zeller 211, 1, Madvig zu

Digitized by Google

Cicero de fin. III 21. Je mehr die Auffassung der ἀρετὴ als einer ὁμολογία in sich und nicht mit der φύσις uns an die aus den platonischen Schriften bekannte erinnert, desto mehr darf dieselbe den Anspruch erheben für die ältere und ursprüngliche zu gelten; lag sie doch denen, die die Tugend für eine Gesundheit und Stärke der Seele erklärten, nahe genug. Es verdient ferner bemerkt zu werden, dass Diogenes nur in dem auf Chrysipp zurückgehenden Abschnitt den Zusatz τῇ φύσει als Zenonisch behandelt, bald darnach aber, wo er von den verschiedenen Bedeutungen spricht, welche die Stoiker dem Worte φύσις unterlegten, nur Chrysipp und Kleanthes erwähnt, Zeno aber, der doch das nächste Recht hatte genannt zu werden, mit Stillschweigen übergeht. Endlich lässt sich gar nicht sagen, woher Stobäus die bestimmte Angabe, Zenon habe das τέλος in das einfache ὁμολογουμένως ζῆν gesetzt, genommen haben sollte, wenn sie nicht auf Wahrheit beruhte. Von einer Erdichtung zu irgendwelchem Zwecke kann doch nicht die Rede sein, wenigstens vermag ich einen solchen nicht zu erkennen; und dass Zenons Schwanken im Ausdruck, indem er in den späteren Schriften an Kleanthes sich anschliessend τῇ φύσει zu ὁμολογουμένως hinzufügte, den Anlass gegeben haben sollte, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil dann Diogenes' Worte, nach denen Zenon der erste war, der jene Bestimmung aufstellte, einen Irrthum enthalten würden, der zwar einem Späteren,[1]) aber nicht Chrysipp begegnen konnte. — Noch etwas anderes aber ist es, wodurch der Vermuthung, Zenon habe später den Zusatz τῇ φύσει von Kleanthes angenommen, aller Boden ent-

[1]) Ein solcher konnte daraus, dass Zenon der Erste der Stoiker war, den Fehlschluss ziehen, dass er auch jede Lehre, die sich in seinen Schriften fand, als der Erste unter den Stoikern ausgesprochen habe.

Digitized by Google

zogen wird. In der Zenon von Diogenes beigelegten Definition hat der Zusatz *τῇ φύσει* einen anderen Sinn als den Kleanthes mit diesem Wort verbunden haben soll: dass in der angeblich zenonischen Definition die besondere Natur des Menschen darunter verstanden werden muss, hat uns schon vorhin der Zusammenhang der Diogenesstelle und die im Titel der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* liegende Andeutung gelehrt; was Kleanthes darunter verstand, sagt uns Diog. 89: *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακούει, ᾗ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ᾗ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.* Man hat diese Nachricht für unglaubwürdig erklärt[1]) in der Meinung, dass sie nur in den angeführten Worten des Diogenes aufbewahrt sei. Vielleicht lässt sich aber noch ein anderes Zeugniss dafür gewinnen. Wir haben schon gesehen, dass in der Definition der Tugend, wonach dieselbe in dem *κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* besteht, *φύσις* die *κοινὴ* bezeichnet. Nach Stob. ecl. II 134 aber hat Chrysipp mit dieser Definition nur die des Kleanthes *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* erläutern wollen: *ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον, ζῆν κτλ.* Und damit man in das Zeugniss des Stobäus kein Misstrauen setze, so stimmt damit der Gebrauch überein, den Chrysipp bei Diogenes von dieser Definition gemacht hat; denn wie wir sahen hatte sie für ihn keinen selbstän-

[1]) Zeller III[a] 211, 1: „Dass Kleanthes unter der *φύσις* nur die Natur überhaupt, nicht die menschliche Natur verstanden habe, möchte ich dem Laërtier nicht unbedingt glauben." Wellmann S. 446 stimmt Zeller bei und fügt hinzu: „dass Kleanthes die Menschennatur ausgeschlossen haben sollte, ist zu sonderbar als dass man es nicht für ein von Diogenes oder seinem Gewährsmanne leichtfertig gemachtes argumentum ex silentio halten sollte."

Digitized by Google

digen Werth, sondern nur den einer Prämisse.[1]) Der ganze Schluss aber, in dem dieselbe zur Verwendung kommt, ist einer, der aus richtigen aber einseitigen Bestimmungen der *ἀρετή* oder des *τέλος* die erschöpfende gewinnt. Es ist nun an sich nicht sehr wahrscheinlich, dass Chrysipp solche einseitige Definitionen erfunden haben sollte um daraus seinen Schluss zu ziehen; viel näher liegt die Annahme, dass diese Definitionen schon vorhanden waren, dass sie eine gewisse Geltung hatten und Chrysipp deshalb bemüht war in der Weise wie wir gesehen, sie unter einander und mit seiner eigenen Definition zu vereinigen. Die Geltung dieser Definitionen aber, die einem Chrysipp so viel Rücksicht abnöthigte, kann nur auf der Autorität derer beruhen, die sie aufgestellt hatten; dadurch allein könnte man es wahrscheinlich machen, dass ihre Urheber stoische Philosophen von Namen waren. Was die erste Prämisse betrifft, sagt es denn auch Diogenes ausdrücklich, dass sie Zenons Definition enthält. Von selber frägt man danach, ob nicht die zweite auf Kleanthes zurück geht. Die Antwort gibt Stobäus, indem er zeigt, dass was bei Diogenes als zweite Prämisse erscheint, nichts weiter ist als die Erläuterung, welche Chrysipp von Kleanthes' Definition gab. Er ist also hier ebenso verfahren, wie bei der Herstellung der ersten Prämisse d. h. er hat die vorhandene Definition nicht ohne Weiteres aufgenommen, sondern sie formal so geändert, dass der Gedanke, den er für seinen Schluss brauchte, darin deutlicher hervortrat. Derselbe Geist,

[1]) Nach Posidonius bei Galen de placit Hipp. et Plat. p. 471 K hätte Chrysipp das *κατὰ ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν* für gleichbedeutend erklärt mit dem *ὁμολογουμένως ζῆν* schlechthin. Danach scheint die vorgeschlagene Auffassung der chrysippischen Definition einen Zeugen wie Posidonius gegen sich zu haben; ob dies aber nicht bloss Schein ist, kann erst später in einem anderen Zusammenhange erörtert werden.

Digitized by Google

in dem Chrysipp das stoische System als Ganzes zusammenfasste und vollendete, hat ihn auch in diesem einzelnen Falle geleitet die Leistungen seiner Vorgänger nicht zu verwerfen sondern zu verwerthen und aus ihrer Verbindung ein neues Ganze hervorgehen zu lassen. Um zum eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukehren, so haben wir durch die vergleichende Betrachtung des Diogenes und Stobäus das Resultat gewonnen, dass bereits Chrysipp unter der *φύσις* des Kleanthes die *κοινή* und nicht die besondere des Menschen verstand. Einen besseren Gewährsmann hätte, da Kleanthes eigene Worte nicht erhalten sind, die Nachricht des Diogenes nicht finden können. Natürlich ist aber nicht ausgeschlossen, dass nicht auch Chrysipp sich eines Missverständnisses oder einer tendenziösen Missdeutung schuldig gemacht hat. Es ist daher gut, dass die Glaubwürdigkeit der Nachricht noch von einer anderen Seite her unterstützt werden kann. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Nachricht etwas auffallendes hat: auffallend ist, dass Kleanthes nur die *κοινὴ φύσις* berücksichtigt, auffallender, dass er da, wo es sich doch um die menschliche Tugend handelte, der menschlichen Natur alle maassgebende Bedeutung abgesprochen haben soll. Innerhalb der stoischen Schule steht er mit dieser Ansicht allerdings allein. Aber wie wir auch sonst sehen, dass die Eigenthümlichkeit der einzelnen Stoiker nicht durch ihr eigenes originales Denken sondern durch die gerade auf sie einwirkenden Einflüsse anderer Philosophen bestimmt wird, so könnte auch Kleanthes hier einmal einem Nicht-Stoiker gefolgt sein. Wir brauchen unsere Blicke nicht weit herumzuschicken: es ist der Nachbar der Stoiker, dessen Besitzthum sie sich als die jüngeren und stärkeren zum Theil angemaasst haben. Ebenso wie Kleanthes die *κοινὴ φύσις* gegenüber der *ἐπὶ μέρους*, ebenso hob Heraklit den *κοινὸς λόγος* gegenüber der *ἰδία φρόνησις* als die ein-



zige Richtschnur unseres Handelns hervor vgl. fr. 7 Sch: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν* vgl. Zeller I⁴ 607, 2. Darauf dass Heraklit vom *λόγος* spricht, Kleanthes von der *φύσις*, ist kein Gewicht zu legen: denn diese Begriffe gehen bekanntlich bei Heraklit und noch mehr bei den Stoikern in einander über. Man wird einwenden, dass nach Heraklit von einem *κοινὸς λόγος* und einem diesem entgegengesetzten *ἴδιος λόγος* streng genommen nicht die Rede sein könne, da ja der *λόγος* eben das Allgemeine sei. Es genügt aber, dass man wenigstens nach einem lockeren Sprachgebrauch von einer *ἰδία φρόνησις* sprechen konnte. Denn nicht anders hat auch Kleanthes das Wort *φύσις* gebraucht: wie Heraklit vom *λόγος* schlechthin sprach und doch den *κοινὸς* meinte, ebenso sprach Kleanthes von der *φύσις* schlechthin und meinte die *κοινή*;[1]) von einem Gegensatz zwischen der allgemeinen Natur und der besonderen des Menschen kann deshalb streng genommen nicht die Rede sein. Wenn trotzdem Kleanthes davor warnte der *ἰδία φύσις* zu folgen, so meinte er unter *φύσις*, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch sich anschliessend, die besondere Art wie das allgemeine Naturgesetz, das ebenfalls durch *φύσις* bezeichnet wurde, in den einzelnen Wesen zur Erscheinung

[1]) So wenn er das *τέλος* definirte als *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, was dann Andere durch die Beziehung auf die *κοινὴ* erläuterten. Ebenso bei Stob. ecl. II 116: *πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην, ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους τελειωθέντας δὲ σπουδαίους*, vgl. Wachsmuth fr. eth. 6. Damit ist zu vergleichen Diog. VII 89: *ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους*. Hier ist kurz vorher Kleanthes genannt worden. Die andere Bedeutung von *φύσις*, wonach sie die Wirkung und Erscheinung des Naturgesetzes bezeichnet, findet sich im Hymnos des Kleanthes, wenn er v. 2 Zeus anredet *φύσεως ἀρχηγέ*, ebenso v. 11.

Digitized by Google

kommt. Da aber diese Art der Erscheinung eine unvollkommene ist,[1]) das Gesetz der Natur nicht rein zum Ausdruck bringt, so warnte Kleanthes, der wollte, dass wir dem Naturgesetz folgen sollten, dass wir uns nicht durch diese getrübte Darstellung desselben täuschen liessen. Die *κοινὴ φύσις* ist das Naturgesetz, das nicht aus einer isolirten Betrachtung der menschlichen sondern nur aus der Betrachtung der ganzen Natur gewonnen werden kann. So ist auch der *λόγος* Heraklits der *κοινός*, der sich in der *ἰδία φρόνησις* nur unvollkommen offenbart. Man wird nach dieser Parallele den Bericht des Diogenes nicht mehr verwerfen, sondern dem Compilator dankbar sein für den werthvollen Beitrag, den er uns zur Charakteristik des Kleanthes gegeben hat. Recht deutlich zeigt sich wieder einmal, wie verkehrt es ist in Kleanthes den Kyniker zu sehen. Gerade in diesem Fall ist es Zenon, der den kynischen Standpunkt festgehalten hat. Nach ihm beruht die Tugend des Menschen auf dem *λόγος* und, weil dieser der menschlichen Natur eigenthümlich ist, auf der Uebereinstimmung mit dieser Natur. Der Zusammenhang bei Diogenes VII 87 zeigt deutlich, dass unter dem *λόγος* die individuelle Vernunft zu verstehen ist, und dies stimmt auch zum Sprachgebrauch des Sokrates und der Kyniker, denen Zenon ja in der Ethik folgte. Freilich hat auch er schon wie Heraklit den *λόγος* als das Princip der Welt anerkannt. Darin liegt aber noch nicht, dass er diesen *κοινὸς λόγος* auch zum sittlichen Princip erhob. Diesen Schritt scheint erst Kleanthes gethan zu haben: in dem Maasse als er sich dadurch von den Kynikern entfernte, die ja nicht einmal eine Naturforschung, geschweige

[1]) Vgl. die in der vorigen Anmerkung angeführten Stob. ecl. II 116 und Diog. VII 89. Dass alles Gute in der Welt auf die Gottheit und den *κοινὸς λόγος* zurückgeht, das Schlechte im Individuum seinen Ursprung hat, lehrt auch der Hymnus des Kleanthes v. 19 ff.

Digitized by Google

denn eine so enge Verbindung derselben mit der Ethik gelten liessen, in demselben Maasse ist er Heraklit näher getreten und verdient also Zenon gegenüber nicht als strengerer Kyniker sondern als consequenterer Herakliteer charakterisirt zu werden.

Dies bestätigt auch was er über den Ursprung der Tugend lehrte. Die Grundlage derselben ist eine gewisse Kraft und Stärke; über diese aber hatte er sich nach Plut. de Stoic. rep. 7 folgendermaassen geäussert: *πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος.* Es ist zu beachten, dass diese Aeusserung aus den *ὑπομνήματα φυσικὰ* stammt. Dadurch erklärt sich einigermaassen die Art wie hier ein ethischer Vorgang auf einen physischen zurückgeführt wird. Aber doch nicht ganz. Eine ähnliche Ableitung der Tugend wird uns von keinem anderen Stoiker berichtet, und das kann kaum Zufall sein, sondern erklärt sich aus dem engeren Anschluss des Kleanthes an Heraklit. Die *πληγὴ πυρὸς* ist der Blitz vgl. Hesiod. Theog. 857 und Kleanthes im Hymnus v. 11: *τοῦ* (sc. *τοῦ κεραυνοῦ*) *γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐῤῥίγασιν.* Bekannt ist aber die heraklitische Lehre, nach der der Blitz es ist, der die Welt regiert fr. 68 Sch.: *τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός*, und wir sind um so mehr berechtigt dieselbe hier zu vergleichen, als Kleanthes selber ihr in seinem Hymnus Ausdruck gegeben hat v. 9 ff.:

τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ἐνὶ χερσὶν
ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώοντα κεραυνόν·
τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐῤῥίγασιν,
ᾧ[1]) *σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον ὃς διὰ πάντων*
φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι.

[1]) Wachsmuth Gött. Pr. 1874/5 S. 18 nimmt vor diesem Worte eine Lücke an. Er bemerkt: versum intercidisse ipse statui non solum propter lacunam in ϝ signatam, sed etiam quod ᾧ cum durius-

Digitized by Google

Kleanthes' Auffassung der Tugend ist also nichts weiter als die Anwendung einer heraklitischen Theorie auf den Mikrokosmus, die für den Makrokosmus längst recipirt war. Oder genauer gesprochen, es ist ein und dieselbe Theorie, und die πληγὴ πυρὸς ist nicht etwa nur eine Analogie, sondern jener heraklitische Blitz selber, der den κοινὸς λόγος in alle Theile der Welt trägt. Dass dann auch die Tugenden zu seinen Wirkungen gehören würden, darf uns nicht irre machen, da zu diesen Wirkungen nach dem Hymnus v. 17 ff. auch das moralisch Gute gehört und die Worte so aufgefasst die vorher besprochene Lehre des Kleanthes erläutern, nach der alle Tugend auf der Uebereinstimmung mit der κοινὴ φύσις beruht.[1])

cule dictum est tum absurdam reddit sententiam ad κεραυνὸν relatum. Gegen die Autorität der Farnesischen Handschrift will ich nicht streiten, auch das duriuscule dictum will ich hingehen lassen, inwiefern aber die Beziehung des ᾧ auf κεραυνὸς den Gedanken absurd machen soll, sehe ich nicht ein. Der Blitz ist der Träger des κοινὸς λόγος, das kann auch so ausgedrückt werden: vermittelst des Blitzes lenkt und richtet die Gottheit den κοινὸς λόγος, so dass er in die verschiedenen Theile der Welt gelangt und dort sich offenbart. Hippolytos, der uns das angeführte Fragment Heraklits erhalten hat, gebraucht um das οἰακίζει zu erläutern ebenfalls κατευθύνει. Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass Hippolytus κατευθύνει ohne Zweifel auch in demselben Sinne wie Kleanthes gebraucht hat und nicht in dem von καταδικάζει, wie Schuster 186, 2 will, der nicht auf diese fernliegende Erklärung verfallen wäre und die Hippolytusstelle besser behandelt haben würde, wenn er sich der Verse des Kleanthes erinnert hätte.

[1]) Erst wenn wir annehmen, dass dies der Gedanke des Kleanthes war, begreifen wir, weshalb diese Ableitung der Tugend von physikalischen Ursachen allem Anschein nach von keinem anderen Stoiker gebilligt wurde. Denn Niemand ausser Kleanthes hat so viel ich sehe der besonderen Natur des Menschen das Recht abgesprochen, der Maassstab der Tugend zu sein und in dieser Hinsicht ausschliesslich die κοινὴ φύσις gelten lassen.

Digitized by Google

Es versteht sich fast von selber, dass wenn Heraklits Einfluss sich bis auf die Ethik des Kleanthes erstreckte, er auch in der Naturphilosophie sich geltend machte, dem Gebiet, auf dem Heraklit zu Hause war und auf dem er auch die übrigen Stoiker durch seine Autorität beherrschte; und auf den hier sich äussernden Einfluss beziehen sich denn auch die Neueren, wenn sie wie Schuster in seiner Schrift über Heraklit S. 136 Anm. von einem starken Heraklitisiren des Kleanthes sprechen.[1]) Einzelne Beispiele mögen dies erläutern. Während die übrigen Stoiker[2]) die Gestirne für *σφαιροειδῆ* erklärten, hielt sie Kleanthes für *κωνοειδῆ* vgl. fr. phys. 10 Wachsm. Er wird mit dieser Ansicht unter seinen Schulgenossen ebenso allein gestanden haben, wie mit der anderen wohl damit zusammenhängenden über die kegelförmige Gestalt des Feuers, in Bezug auf welche dies Stob. ecl. I 356 ausdrücklich hervorhebt: *Κλεάνθης μόνος τῶν στωικῶν τὸ πῦρ ἀπεφήνατο κωνοειδές.* Durch letztere Ansicht mag die erste begründet worden sein, erklärt wird das Hervortreten derselben in einem Zeitalter vorgeschrittener Naturwissenschaft dadurch noch nicht. Je mehr sie etwas von dem phantastischen Charakter der älteren Naturforschung an sich zu tragen scheint, desto eher dürfen wir vermuthen, dass Kleanthes auch hier auf Heraklit zurückgegangen ist. Heraklit stellte sich die Gestirne als Höhlungen der Luft vor, in die ein feuriger Kern eingesenkt war,

---

[1]) Derselbe 149 Anm. nennt ihn den treuesten Anhänger Heraklits unter den Stoikern. Ebenso Zeller I[4] 624, 1.

[2]) Diog. VII 144 nennt die Gestalt der Sonne betreffend nur Posidonius: *ἀλλὰ καὶ σφαιροειδῆ* (sc. *τὸν ἥλιον εἶναι λέγουσιν*) *ὡς οἱ περὶ αὐτὸν τοῦτόν* (sc. *Ποσειδώνιον*) *φασιν, ἀναλόγως τῷ κόσμῳ,* meint aber alle Stoiker und wiederholt dies 145 mit Bezug auf alle Gestirne: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς σφαιροειδῆ εἶναι καὶ τὰ ἄστρα καὶ τὴν γῆν ἀκίνητον οὖσαν.* Zeller III[a] 189, 1.

Digitized by Google

s. darüber Schuster S. 120 f. In seiner bilderreichen Sprache nannte er sie deshalb σκάφαι[1]) und soll nach den Placita s. Diels S. 352 die Gestalt der Sonne insbesondere als σκαφοειδής bezeichnet haben, was wohl erst Spätere durch ὑπόκυρτος erläuterten. Seine Ansicht stand in der Mitte zwischen der Ansicht derer, die sich die Sonne flach wie eine Scheibe und der anderer, die sie sich als Kugel dachten.[2]) Das Wahrscheinlichste ist mir, dass er sie sich in der Form eines stumpfen Kegels vorstellte, dessen Basis uns zugekehrt ist.[3]) Dadurch wird die Vermuthung, dass Kleanthes, was die Gestalt der Gestirne betrifft, an Heraklit sich angeschlossen hat, bestätigt. Zeller III[a] 189, 1 findet die Berichte über die Ansicht des Kleanthes nicht recht unter sich im Einklang, weil er nach Stob. I 554 den Mond πιλοειδῆ τῷ σχήματι genannt habe. Krische S. 435, 1 änderte dies unbedenklich in κωνοειδῆ, welche Vermuthung aber Diels S. 467 mit Recht zurückgewiesen hat. Auch Zeller würde an dem πιλοειδής keinen Anstoss genommen haben, wenn er es nicht unbegreiflicher Weise durch „ballförmig“ erklärt hätte; viel näher liegt aber die Bedeutung, wonach es die bekannte Kopfbedeckung bezeichnet, und diese

---

[1]) Wobei man nicht nöthig hat, wie noch Zeller I[4] 621, 4 thut, an ein Schiff zu denken, sondern die Bedeutung von Becken beibehalten kann.

[2]) Dadurch ist vielleicht der Platz bestimmt worden, der ihr in den Placita das einemal zwischen Anaximenes und den Stoikern, das anderemal zwischen demselben und den Pythagoreern angewiesen wird, s. Diels a. a. O.

[3]) Schuster a. a. O. denkt sich zwar die Oeffnungen, aus denen das Licht ausstrahlt, wie den Spund eines Fasses. Wenn er sich dabei auf Anaximanders Ansicht beruft, so ist dies eine petitio principii. Dagegen stimmt es zu Schusters Auffassung nicht, dass nach Diog. IX 9 die σκάφαι mit der hohlen Seite uns zugekehrt sind (ἐπεστραμμέναι κατὰ τὸ κοῖλον πρὸς ἡμᾶς).

Digitized by Google

angenommen verschwindet der scheinbare Widerspruch, da der *πῖλος* die Form eines stumpfen Kegels hatte, *πιλοειδής* also nur der drastisch-sinnlichere Ausdruck für *κωνοειδής* war. Wir sind um so weniger berechtigt das *πιλοειδής* sachlich oder formell anzuzweifeln, als auch Heraklit die Gestirne *πιλήματα πυρὸς* genannt hatte (s. Schuster 121, 2). — Bleiben wir in der Region der Gestirne, so treffen wir vielleicht noch auf eine andere Spur heraklitischen Einflusses. Es wird berichtet,[1]) dass Heraklit die Sonne erklärte für ein *ἄναμμα νοερὸν ἐκ θαλάττης.* Diese Vorstellung ist auch zu den Stoikern übergegangen: als allgemein stoisch, unter Berufung auf Posidonius, wird sie angeführt von Diog. VII 145 und Chrysipp zugeschrieben von Stob. ecl. I 540. Kleanthes befand sich also, wenn er auch hier der heraklitischen Lehre folgte, wie dies Stob. I 532 (= fr. phys. W. 7) berichtet, mit den späteren Stoikern in Uebereinstimmung. Es ist aber möglich, dass er zuerst diese Lehre in das stoische System eingefügt hat; denn Zenon wird sie von Stobäus I 538 noch nicht beigelegt. Von den Späteren könnte sich Kleanthes dadurch unterschieden haben, dass jene sich nicht scheuten Heraklits Lehre zu erweitern, er dagegen sich streng in den Grenzen derselben hielt. Diese Vermuthung, die denen willkommen sein muss die in Kleanthes den bornirten Kopf sehen, lässt sich bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit erheben. Aristoteles Meteor. II 355ª 18 ff. findet es auffallend, dass Heraklit zwar von der Nahrung der Sonne spreche, über die der übrigen Gestirne aber schweige. Wir haben kein Recht seinem Zeugniss zu misstrauen.[2]) Wenn nun nach

---

[1]) z. B. von Stob. ecl. I 526, s. Zeller I⁴ 621, 2.

[2]) Schuster thut dies S. 124, 2 mit der leicht hingeworfenen Bemerkung: „In solchen Nebensachen ist Aristoteles nicht immer der Zuverlässigste." Wenn er meint, die Analogie verlange, dass H. sich die Natur der übrigen Gestirne ähnlich der der Sonne vorgestellt

Digitized by Google

Diog. VII 145 die Stoiker nicht bloss die Sonne sondern auch den Mond und die übrigen Gestirne aus den Dünsten des Wassers sich nähren liessen, so haben sie die Lehre Heraklits erweitert. Diogenes beruft sich auf Posidonius, aber wie wir aus Stob. I 554 sehen, kannte und billigte diese Erweiterung schon Chrysipp. Von Kleanthes aber weiss derselbe Stobäus nur zu sagen, dass er den Mond gehalten habe für *πυροειδῆ, πιλοειδῆ δὲ τῷ σχήματι*. Es ist daher bemerkenswerth, dass bei Cicero Nat. Deor. II 43 zwar von der Nahrung die Rede ist, die alle Gestirne aus den Dünsten der Erde und des Meeres ziehen, in dem Citat aus Kleanthes aber 40 f. nur von der Ernährung der Sonne aus dem Oceanus. Und doch werden auch hier die übrigen Gestirne nicht ganz vergessen, quae oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur. Ebenso auffallend ist in derselben Schrift III 37: quid enim? non eisdem vobis placet omnem ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nisi alatur, ali autem solem, lunam, reliqua astra

---

habe, so will ich dies nicht bestreiten. Bestreiten aber muss ich, dass dadurch die aristotelischen Worte widerlegt werden. Wer sagt uns denn, dass H., wenn er auch wirklich diesen Analogieschluss zog, es für werth hielt ihn in seiner Schrift mitzutheilen und ausführlich von der Natur aller Gestirne zu handeln? Ein Compendium der Naturkunde sollte seine Schrift nicht sein. Er hatte nur das Eine was noth im Auge, durch die Naturerkenntniss dem Leben Richtung zu geben: darum war er kein Freund der *πολυμαθίη* und darum ging er, wie die Fragmente zeigen, in das Detail der Naturforschung nicht weiter ein. Deshalb *τὸ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν οὐ δηλοῖ* Diog. IX 9 und *περὶ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται ποία τίς ἐστιν, ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν σκαφῶν* ebenda 11. Man darf sich hiergegen nicht auf Diogenes und Stobäus berufen; denn da diese nicht Heraklits eigene Worte citiren, so haben wir keine Gewähr, dass sie nicht ihre eignen Analogieschlüsse dem ephesischen Philosophen untergeschoben haben. Richtig urtheilen hierüber Zeller I[4] 623 und Diels Doxogr. S. 164.

aquis, alia dulcibus, alia marinis? eamque causam Cleanthes adfert cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius discedat a cibo. Wiederum wird hier die Ernährung aller Gestirne aus dem Feuchten gelehrt und Kleanthes citirt, wiederum aber erstreckt sich das Citat nur auf die Ernährung der Sonne und schweigt von den übrigen Gestirnen. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass Kleanthes ebenso wie Heraklit diesen Punkt nicht weiter berührt hat.

Dass im Allgemeinen die Stoiker in der Lehre vom Entstehen und Vergehen der Welt sich an Heraklit anschlossen, ist eine bekannte Thatsache. Statt sich bei ihr zu beruhigen hätte man davon ausgehen und untersuchen sollen, ob alle Mitglieder der Schule an den ephesischen Philosophen sich in dem gleichen Grade anschlossen. Man hatte hierzu um so mehr Anlass als wir wenigstens ein ausdrückliches Zeugniss noch besitzen, dass die Ansichten der Stoiker über diesen Punkt nicht durchweg dieselben waren. Es sind die von Zeller III[a] 151, 1 angeführten Worte aus des angeblichen Philo Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls 18: *διὸ καί τινες τῶν ἀπὸ τῆς στοᾶς ὀξυδερκέστερον ἐκ πολλοῦ θεασάμενοι τὸν ἐπιφερόμενον ἔλεγχον ἠξίωσαν ὥσπερ θανατῶντι κεφαλαίῳ βοηθήματα εὐτρεπίζεσθαι· τὰ δ' οὐδὲν ἦν ὄφελος. ἐπειδὴ γὰρ αἴτιον κινήσεώς ἐστι τὸ πῦρ, κίνησις δὲ γενέσεως ἀρχή, γενέσθαι δ' ἄνευ κινήσεως ὁτιοῦν ἀδύνατον, ἔφασαν, ὅτι μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν, ἐπειδὰν ὁ νέος κόσμος μέλλῃ δημιουργεῖσθαι, σύμπαν μὲν τὸ πῦρ οὐ σβέννυται, ποσὴ δέ τις αὐτοῦ μοῖρα ὑπολείπεται.* Vielleicht weil man den Verfasser der Schrift von der Unvergänglichkeit der Welt nicht für glaubwürdig genug hielt um auf sein Zeugniss etwas anzunehmen, hat man auch diese Worte nicht weiter beachtet. Man würde sonst gefunden haben, dass sie durch unsere sonstige Ueberlieferung bestätigt werden. Bei Diog. VII 136 wird die

Digitized by Google

Weltentstehung nach stoischem Dogma folgendermaassen dargestellt: *κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα* (sc. *τὸν Δία*) *τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου τοιόνδ' ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὐτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν, εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν.* Was nach dem Erlöschungsprozess übrig bleibt, ist ausser dem *ὑγρὸν* der *λόγος σπερματικός*; das *πῦρ* dagegen wird erst bei der Neubildung der Welt mit den übrigen Elementen wieder geschaffen. Dieselbe Ansicht treffen wir bei Seneca Quaest. Nat. III 13, 1: dicimus enim ignem esse, qui occupet mundum et in se cuncta convertat. hunc evanidum considere et nihil relinqui aliud in rerum natura igne restincto quam humorem. in hoc futuri mundi spem latere. Ita ignis exitus mundi, humor primordium. Dies war die später, wie es scheint, herrschende Ansicht. Als solche wird sie von Philo behandelt. Dass die *τινές*, die einer anderen Ansicht folgten, ältere Stoiker waren, deutet Philo an, wenn er sie als solche bezeichnet, welche *ὀξυδερκέστερον ἐκ πολλοῦ* („aus der Ferne“ übersetzt Bernays) *θεασάμενοι τὸν ἐπιφερόμενον ἔλεγχον ἠξίωσαν ὥσπερ θανατῶντι κεφαλαίῳ βοηθήματα εὐτρεπίζεσθαι.* Als einen derselben lernen wir Chrysipp kennen durch Plutarch de Stoic. rep. 41, 6 (Zeller III[a] 151, 2): *διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης* (zur Zeit der *ἐκπύρωσις*) *εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν. ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον.*[1]) Wie sich Zenon zu dieser Frage

[1]) Baguet de Chrysippo S. 154 meint freilich, dass in den angeführten Worten des Diogenes die Ansicht Chrysipps enthalten sei. Daraus aber, dass auf sie folgt *λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ*

Digitized by Google

stellte, wissen wir nicht. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass wenigstens mit einem Schein des Rechtes die Späteren an ihn anknüpfen konnten. Genauer sind wir über Kleanthes unterrichtet. *Κλεάνθης δέ*, lesen wir bei Stobäus ecl. I 372, *οὕτω πώς φησιν· ἐκφλογισθέντος τοῦ παντὸς συνίζειν τὸ μέσον αὐτοῦ πρῶτον, εἶτα τὰ ἐχόμενα ἀποσβέννυσθαι δι' ὅλου. τοῦ δὲ παντὸς ἐξυγρανθέντος, τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός, ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου, τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον, εἶθ' οὕτω τρεπόμενον ἄνω φησὶν αὔξεσθαι καὶ ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον, καὶ τοιαύτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον*[1]) *μὴ παύεσθαι. ὥσπερ γὰρ ἑνός τινος τὰ*

περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν κτλ. kann dies noch nicht geschlossen werden; denn das Citat kann sich auch nur auf die vier Elemente beziehen und eine Darstellung des Uebergangs derselben in einander. Davon hatte, wie wir aus Stob. ecl. I 312 f. sehen, Chrysipp ausführlich gehandelt, und ebenso Zenon, vgl. Stob. 370. Denn auch was diesen betrifft, so ergibt es sich wenigstens aus Diogenes' Worten nicht, dass er schon den *λόγος σπερματικὸς* den vier Elementen, darunter auch dem *πῦρ*, entgegengesetzt habe. Es ist diese Gegenüberstellung eine Annäherung an die dualistische Weltanschauung. Wie diese platonisirende Richtung die Ueberlieferung der stoischen Lehre beeinflusst hat, darüber habe ich Einiges in Excurs II bemerkt.

[1]) Denn so schreibe ich statt des überlieferten *τοῦ — τόνου* mit Meineke, dessen Vermuthung auch Diels Doxogr. S. 470 billigt. Wachsmuth zu Cleanth. fr. phys. 13 wollte mit veränderter Interpunction schreiben: *ἄρχεσθαι διακοσμεῖν τὸ ὅλον καί, τοιαύτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τοῦ ἐν τῇ τ. ὅλ. οὐσ. τόνου, μὴ παύεσθαι.* Aber der *τόνος*, ein blosser Zustand, ist es nicht, der die *διακόσμησις* verursacht; viel eher kann man sagen, dass die *διακόσμησις* den *τόνος* hervorbringe. Oder ist etwa der *τόνος* der Seele und des Leibes, von dem Kleanthes und andere Stoiker redeten, vgl. Cleanth. I fr. 13 IV, auch die Ursache und nicht vielmehr die Wirkung der Erschaffung und Bildung des Menschen? Nun könnte *τόνος* nach Analogie von Plut. Stoic. rep. c. 43

Digitized by Google

μέρη πάντα φύεται ἐκ σπερμάτων ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις, οὕτω καὶ τοῦ ὅλου τὰ μέρη, ὧν καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ὄντα τυγχάνει, ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις φύεται. καὶ ὥσπερ τινὲς λόγοι τῶν μερῶν εἰς σπέρμα συνιόντες μίγνυνται καὶ αὖθις διακρίνονται γινομένων[1]) τῶν μερῶν, οὕτως ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων ἓν[2]) συγ-

---

p. 1054ª, wo den ποιότητες, die als πνεύματα und τόνοι ἀερώδεις bezeichnet werden, die Bildung und Gestaltung der Materie zugeschrieben wird (vgl. auch Censorin. fragm. de naturali institutione: initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea stoici credunt tenorem et materiam. tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium), hier ein ungenauer Ausdruck für πῦρ und die Bezeichnung des Zustandes an die Stelle des Dinges getreten sein, dem er anhaftet. Aber auch das ist nicht möglich. Denn wäre τόνος nichts als ein anderer Ausdruck für πῦρ, dann hätten der in den absoluten Genitiven enthaltene Nebensatz und der dazu gehörige durch μὴ παύεσθαι angedeutete Hauptsatz ein und dasselbe Subject und die grammatische Regel würde den Accusativ τὸν τόνον erfordern; was aber das Wichtigste ist, Haupt- und Nebensatz würden dann zusammen besagen, dass, wenn das Feuer immer fortfährt die Welt zu bilden, es nicht aufhört dies zu thun.

[1]) So schreibe ich mit Canter. Meineke änderte das überlieferte γεινομένων in γενομένων. Ich will darauf kein Gewicht legen, dass Canters Aenderung der Ueberlieferung näher steht, da in den Handschriften doch wohl häufiger ει und ι als ει und ε verwechselt worden sind; denn auch die Aenderung von ει in ε ist eine, die als solche kaum in Betracht kommt. Der Gedanke dagegen erfordert unwidersprechlich, dass wir Canters Aenderung aufnehmen. Denn die Aussonderung der λόγοι findet gleichzeitig und in demselben Maasse statt wie das Werden der μέρη; Meinekes Aenderung würde den offenbar ganz falschen Sinn geben, dass erst, nachdem die Theile entstanden sind, auch die λόγοι anfangen sich auszusondern. Trotzdem ist Meinekes Vorschlag von Wachsmuth und von Diels gebilligt worden.

[2]) So habe ich mit Meineke, dem auch Diels folgt, geschrieben statt εἰς ἕν, was noch Wachsmuth beibehalten hat; denn dieses lässt


Digitized by Google

κρίνεσθαι, ὁδῷ καὶ συμφώνως διεξιούσης τῆς περιόδου. Es scheint, dass man in diesen Worten τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς von dem letzten Rest des Urfeuers verstanden hat; so erklärt wenigstens Zeller III^a 150,1 und wenn Andere einen anderen Sinn darin gefunden hätten, würden sie die ganze Darstellung mehr beachtet haben als bis jetzt geschehen ist. Nach dieser Erklärung würde Kleanthes' Ansicht sich nicht von der Chrysipps unterscheiden; denn beide würden darin übereinstimmen, dass am Ende des Erlöschens der Welt in dem ὑγρὸν etwas Feuer zurückbleibt und von diesem die Neubildung der Welt ausgeht. Aber τὸ ἔσχατον so zu verstehen verbietet der Sprachgebrauch. Es ist extremum und nicht reliquum. Es bezeichnet das Ende einer Reihe in Raum oder Zeit, und setzt daher die fortdauernde Verbindung mit anderen voraus, während der Begriff des Uebrigbleibenden, des Restes vielmehr die Aufhebung dieser Verbindung und Isolirung des betreffenden Dinges in sich schliesst. Der weitere Gebrauch, den wir Deutschen von „der letzte" machen, hat dazu verleitet auch in ἔσχατος ein Synonymum von λειφθείς, ἀπολειφθεὶς und ähnlichen Ausdrücken zu sehen. Es kommt dazu, dass in vielen Fällen beide Auffassungen zulässig sind und derselbe Gegenstand bald als das Aeusserste bald als das Uebrigbleibende betrachtet werden kann. Wenn wir Philopömen den letzten der Hellenen nennen, so denken wir, glaub' ich, dabei in der Regel an den letzten, der von den Hellenen noch übrig war. Wenn die Griechen ihn ἔσχατον Ἑλλήνων nannten, so geschah dies, wie Plutarch Philop. 1 bemerkt, ὡς οὐδένα μέγαν μετὰ

sich durchaus nicht construiren. Da aber ἓν συγκρ. st. εἰς ἓν συγκρ. mindestens ein ungewöhnlicher Ausdruck ist, so ist vielleicht ἐκ πάντων zu streichen und καὶ εἰς ἓν συγκρ. zu schreiben, vgl. Heraklits εἰς πῦρ καὶ ἐκ πυρὸς τὰ πάντα bei Zeller I^4 585, 1.

Digitized by Google

τοῦτον ἔτι τῆς Ἑλλάδος ἄνδρα γειναμένης οὐδὲ αὐτῆς ἄξιον.[1]) In unserem Falle ist es nicht möglich, eine solche doppelte Auffassung zuzulassen, so dass man den Rest des Feuers ebensowohl als *ὑπολειπόμενον, ἐναπολειφθέν* (s. Philo incorr. m. 954 C. Chrysipp bei Plut. Stoic. rep. 41, 6) wie als *ἔσχατον πῦρ* bezeichnen könnte. Denn diesen letzteren Namen könnte es doch nur dann erhalten, wenn es von allen Feuertheilen nicht bloss der allein übrig bleibende sondern zugleich der zuletzt entstandene wäre. Daran wird aber Niemand denken wollen. Insofern es dagegen am Ende eines zerstörenden Processes erscheint, kann es nicht *ἔσχατον* heissen, da es ja das Einzige ist, das von diesem zerstörenden Processe verschont wird; mit Bezug auf diesen zerstörenden Process würde es nur dann *ἔσχατον* sein, wenn es selbst von diesem Processe zwar zuletzt ergriffen, aber doch ergriffen würde. Ueber die genaue Bedeutung von *ἔσχατος* wird hiernach kein Zweifel mehr sein. Ich bin bei der Feststellung dieses Begriffes so ausführlich gewesen, weil ich einen Mann wie Zeller in den Irrthum verwickelt sah und weil man über die Lehre des Kleanthes sich nicht verständigen kann, ohne vorher über den strengen Wortsinn von *ἔσχατος* im Klaren zu sein. Es bleibt danach nichts übrig,

---

[1]) Ebenso Arat. 24: *οἱ μὲν οὖν Ῥωμαῖοι τὸν Φιλοποίμενα θαυμάζοντες Ἑλλήνων ἔσχατον προσηγόρευον, ὡς μηδενὸς μεγάλου μετ' ἐκεῖνον ἐν τοῖς Ἕλλησι γενομένου.* Was Plutarch hinzufügt: *ἐγὼ δὲ τῶν Ἑλληνικῶν πράξεων ταύτην ἐσχάτην καὶ νεωτάτην φαίην ἂν πεπρᾶχθαι* bestätigt die gegebene Definition des Wortes. Wie man Philopōmen den letzten der Hellenen nannte, so soll nach Plutarch Brut. 44 Brutus den Cassius genannt haben *ἔσχατον ἄνδρα Ῥωμαίων, ὡς οὐκ ἔτι τῇ πόλει τηλικούτου φρονήματος ἐγγενέσθαι δυναμένου.* — So ist auch bei Plutarch Tit. 9 *ἡ ἐσχάτη ἐλπίς* (gemeint ist die Hoffnung, welche König Philipp auf Antiochos setzte) nicht die Hoffnung, welche ihm übrig blieb, sondern die Hoffnung, die sich ihm in einer Reihe von Hoffnungen als die letzte darbot.



als *τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός,* da es den Rest des Feuers nicht bezeichnen kann, da es, was der Wortsinn von *ἔσχατος* zwar zulässt, der Zusammenhang, wie eben bemerkt, aber ausschliesst, auch nicht von dem Feuer verstanden werden kann, das das Ende eines Entwicklungsprocesses bildet, auf den Raum zu beziehen und für das auf irgend einer Strecke äusserste zu erklären. Nach den Stoikern bewegt sich das Feuer zwischen dem Mittelpunkt und der Peripherie der Welt: danach könnte *τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς* nur entweder das in der Mitte oder das im äussersten Umkreis der Welt befindliche Feuer sein. Die erstere Möglichkeit wird hier durch den Zusammenhang in doppelter Weise ausgeschlossen: denn da die Strecke, auf der das Feuer sich bewegt, vom Mittelpunkt einer Kugel bis zu deren Peripherie geht, so kann, obgleich der Strecke an sich betrachtet zwei äusserste Enden zukommen, doch nach einer allgemeinen Anschauungsweise, die durch antiken und modernen Sprachgebrauch bestätigt wird, nur von e i n e m äussersten Ende dem vom Mittelpunkt entfernten die Rede sein; und dass wirklich Kleanthes unter *τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς* nicht das in der Mitte der Welt befindliche Feuer verstand, zeigen klärlich seine eigenen Worte *τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς ἀ ν τ ι τ υ π ή σ α ν τ ο ς α ὐ τ ῷ τ ο ῦ μ έ σ ο υ τρέπεσθαι πάλιν εἰς τοὐναντίον.* Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit, dass unter *τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς* das Feuer des Umkreises zu verstehen ist. Das ist nicht bloss die den Worten am nächsten liegende Erklärung, das ist auch die einzige, die sich in den Zusammenhang einfügt. Denn was mag man sich wohl bei den Worten *ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου* gedacht haben, wenn man unter *τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς* den letzten Rest des Feuers verstand, der auch beim Erlöschen des Uebrigen im *ὑγρὸν* aufbewahrt wurde. Eine Nothwendigkeit, warum dasselbe auf die Mitte der Welt treffen, an derselben ab-

Digitized by Google

prallen und in die entgegengesetzte Richtung zurückgestossen werden sollte, ist nicht einzusehen. Wohl aber können wir uns dies erklären, wenn wir unter *τὸ ἔσχατον* das Feuer des Umkreises verstehen. Das Erlöschen beginnt nach Kleanthes in der Mitte der Welt, dort lässt zuerst die Spannung (*τόνος*) nach und die Folge davon ist ein Zusammensinken (*συνίζειν*) der Theile; auch der Umkreis der Welt muss natürlich, indem dieser Process weiter geht, nach der Mitte zu einsinken. Offenbar hat nun Kleanthes angenommen, dass das Feuer des Umkreises als das reinste seiner Art nicht in ein anderes Element übergehen könne. Es musste daher der Moment kommen, wo dieses Feuer, nachdem die letzte noch übrige Luftschicht ebenfalls zusammengesunken und zu Wasser geworden war, unmittelbar auf das Wasser traf und, da es nicht die Fähigkeit hatte sich demselben zu assimiliren, von ihm zurückgestossen wurde. Dies war nach seiner Ansicht der Beginn der neuen Weltperiode. Wenn er sagt *ἀντιτυπήσαντος αὐτῷ τοῦ μέσου,* so ist unter *τὸ μέσον* natürlich nicht der mathematische Mittelpunkt, sondern die um die Mitte der Welt gelagerte Wassermasse zu verstehen. Ich weiss nicht, was uns hindern soll dieser Erklärung zu folgen: sie ergibt sich ungezwungen, sobald wir die Worte des Kleanthes isolirt, unbeeinflusst durch fremde Vorstellungen betrachten. Freilich ist die Lehre, zu deren Vertreter auf diese Weise Kleanthes wird, eine, die von denen anderer Stoiker sich wesentlich unterscheidet. Während nach Kleanthes die Bewegung und Gestaltung der Welt an mechanische Vorgänge geknüpft ist, an das Nachlassen der Spannung einerseits und das Abprallen des Feuers am Wasser andererseits, verhält sich nach Chrysipp auch der Rest des Urwesens, der nach dem Erlöschungsprocess noch übrig bleibt, zu der übrigen Materie wie die Seele zum Körper, was doch so viel sagen will, als


Digitized by Google

dass er die Kraft die Materie in einer neuen der bisherigen entgegengesetzten Richtung zu bewegen in sich selber trägt. Vgl. was Chrysipp in der Schrift *περὶ προνοίας* sagt bei Plut. de rep. Stoic. 41: *λέγει δὲ ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Προνοίας „Διόλου μὲν γὰρ ὢν ὁ κόσμος πυρώδης, εὐθὺς καὶ ψυχή ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἡγεμονικόν· ὅτε δὲ μεταβαλὼν εἴς τε τὸ ὑγρὸν καὶ τὴν ἐναπολειφθεῖσαν ψυχὴν τρόπον τινὰ εἰς σῶμα καὶ ψυχὴν μετέβαλεν, ὥστε συνεστάναι ἐκ τούτων, ἄλλον τινὰ ἔσχε λόγον."* Chrysipp — so lässt sich sein Verhältniss zu Kleanthes in dieser Frage bezeichnen — hat die geistige Ursache der Weltbildung selbständiger, unabhängiger der Materie gegenüber gemacht. In demselben Maasse wie er über Kleanthes sind Spätere wieder über ihn hinausgegangen. Denn während er das beseelende Princip der Welt sich noch so sehr von der Materie abhängig dachte, dass er es an eine bestimmte Gestalt denselben, das Feuer, oder wie er es bei Stob. ecl. I 374 nennt, das *πνεῦμα* gebunden erachtete, haben Spätere, wie wir schon sahen (S. 125), den Geist auch von dieser Fessel befreit und liessen ihn in seiner Existenz zwar an eine Materie gebunden sein, im Uebrigen aber frei mit den verschiedenen Formen derselben schalten. Wir nehmen hier einen stufenweisen Fortschritt in derselben Richtung wahr. Ich glaube nicht, dass wir, wenn unsere Ueberlieferung weniger Lücken hätte, denselben geradlinig bis auf Zenon würden zurückverfolgen können. Es scheint vielmehr, dass die Späteren auch hier auf den Stifter der Schule zurückgingen, und Zenon sich die neue Welt aus dem *ὑγρὸν* hervorgehend dachte, in das saamengleich der *λόγος* eingesenkt war.[1]) Wahrscheinlich hat er indessen, mehr von ethischen Interessen in Anspruch genommen, die ganze

[1]) Stob. 322: *διὰ ταύτης δὲ* (sc. *τῆς οὐσίας*) *διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόν περ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.*

Digitized by Google

Frage nicht genauer erörtert. So steht in der Lehre vom Entstehen und Vergehen der Welt Kleanthes einsam innerhalb der stoischen Schule, und es ist schwer denkbar, wie vom Standpunkt einer Philosophie aus, die mehr als eine andere sich um die teleologische Erklärung der Welt bemüht hat, er dazu kommen konnte alles Leben in der Welt schliesslich auf zwei einfache mechanische Vorgänge zurückzuführen. Sollte etwa auch hier Heraklit im Spiele sein? Fr. 47 Sch: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστὴρ* bildet nur scheinbar einen Einwand; denn die Worte können nicht anders verstanden werden als Zeller I[4] 612, 3 sie erklärt hat: „das Meer schliesse (potentiell) Erde und Feuer zu gleichen Theilen in sich, sodass beide gleich sehr aus ihm werden können.“ Ein solches Vorhandensein des Feuers im Meere ist aber etwas anderes als woran Chrysipp dachte, wenn er lehrte, dass *ποσή τις τοῦ πυρὸς μοῖρα ὑπολείπεται,* und kann auch nach Heraklits Vorstellungsweise kaum genügend gewesen sein um daher allein die Umkehr des Weltprocesses, den Weg nach oben, abzuleiten. Woher nach Heraklit der Anstoss dazu kommen sollte, sagt unsere Ueberlieferung nicht; vielleicht dürfen wir diese Lücke aus der Lehre des Kleanthes ergänzen, da der hierzu nöthigen Voraussetzung, dass auch Heraklit kein gänzliches Erlöschen des Feuers behauptete, durch die Fragmente des Philosophen wenigstens nicht widersprochen wird. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass auch noch Anderes in dem, was uns Stobäus l. l. über Kleanthes' Lehre mittheilt, an Heraklit erinnert. So denken wir bei *τρεπόμενον ἄνω* an die *ἄνω ὁδός,* und mit *ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων ἓν συγκρίνεσθαι* hat schon Zeller III[a] 150, 1 Heraklits Worte bei Pseudo-Aristoteles de mundo c. 5 p. 396[b] 19 verglichen. Doch ist dies weniger wichtig, da Kleanthes in diesen



Punkten sich nicht von seinen Schulgenossen entfernt haben wird. In einem andern Punkte aber scheint er dies allerdings gethan und in demselben Maasse sich an den ephesischen Philosophen angeschlossen zu haben. Es ist nämlich auffallend, dass nach Stob. 370 f. und 374 f. zwar Zenon und Chrysipp die vier Elemente in ihrer Kosmologie zu verwerthen wissen, Kleanthes' Ansicht darüber aber uns nicht mitgetheilt wird, obgleich doch dazu ebenso viel Anlass vorhanden war. Dieses Auffallende wird verstärkt dadurch, dass bei Stob. 312 Chrysipps Lehre von den vier Elementen mit folgenden Worten eingeführt wird: *περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων τοιαῦτά τινα ἀποφαίνεται τῷ τῆς αἱρέσεως ἡγεμόνι Ζήνωνι κατακολουθῶν, τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα.* Wenn hier ausdrücklich bemerkt wird, dass er Zenon in der Lehre von den Elementen folgte, so erweckt dies den Gedanken, dass er Kleanthes darin nicht folgte. Und doch würden wir Bedenken tragen zu vermuthen, dass Kleanthes an diesem Grunddogma der Naturlehre zu rütteln wagte, wenn dies nicht in der Consequenz der heraklitischen Lehre läge [1]) und wir Kleanthes nicht bereits als Herakliteer kennen gelernt hätten. In diesem Zusammenhange gewinnt es Bedeutung, dass auch Diogenes VII 136 unter den Gewährsmännern für die Lehre von den vier Elementen von älteren Stoikern nur Zeno und Chrysipp, aber nicht Kleanthes nennt.

Dass Kleanthes indem er den Sitz des Göttlichen in die Sonne verlegte sich an Heraklit anschloss, hat bereits

---

[1]) Zeller I⁴ S. 617, 1. Wer alles in der Natur als Erscheinungsformen des Feuers ansah, kann demselben nicht noch andere Elemente coordinirt haben. Dieser Gedanke leuchtet auch aus dem Chrysippischen Abschnitt bei Stob. 312 f. hervor, wenn dort das Recht *στοιχεῖον* in gewissem Sinn zu heissen nur dem Feuer zugestanden wird. Ueber die in diesem Abschnitt herrschende Confusion s. Excurs I.

Digitized by Google

Zeller I⁴ 624, 1 bemerkt. Derselbe hat auch schon auf den Unterschied hingewiesen, der in dieser Hinsicht noch zwischen Kleanthes und seinem Vorgänger geblieben zu sein scheint, ein Unterschied der freilich verschwinden würde wenn man Schusters Auffassung der heraklitischen Lehre (S. 209, 2) gelten liesse. Auch die Hindernisse, die sich der Anerkennung dieser Lehre des Kleanthes entgegensetzen, hat Zeller III³ 137, 2 zum Theil schon beseitigt. Wenn der Epikureer bei Cicero Nat. Deor. I 37 dem Kleanthes das Schwanken zum Vorwurf macht, mit dem er als das Göttliche bald die Welt bald den Weltgeist bald den Aether und Anderes bezeichne, so schliesst dies die Richtigkeit der Nachricht, er habe die Sonne für die höchste Gottheit erklärt, nicht aus. Darein dass er die Sonne für den „summus deus“ erklärte, die meisten Stoiker, Zeno an der Spitze, den Aether dafür hielten, setzt Cicero Acad. pr. 41, 126 den Unterschied.[1]) Die Vielheit der Götter, mit denen er die Welt erfüllt haben soll (Cicero Nat. Deor. II 63. Plut. de comm. not. c. 31 = *περὶ θεῶν* fr. 8 W.), floss ihm zu theils aus der Mythologie, die er rationalistisch erklärte, theils aus den Wirkungen der Gottheit, die er durch die ganze Welt verfolgte. In beiden Beziehungen befindet er sich mit selbst im Einklang, aber auch mit Heraklit, über den ich auf Zeller I⁴ 662 ff. und 611, 1 verweise.[2]) — Unter den Wirkungen der Gottheit geht uns keine näher an als diejenige, welche sie auf die

---

[1]) Lactant. divin. inst. I 5 sagt freilich: Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum deum. Aber die Bedeutung, die dieses Zeugniss bestenfalls haben könnte, wird gänzlich entkräftet durch die Zusammenstellung mit Tertullian apolog. c. 21 bei Wachsmuth fr. theol. 3.

[2]) Auch Zeller gibt an der ersten der angeführten Stellen zu, dass Heraklit in einigen Punkten an orphische Lehren anknüpfte. Dasselbe scheint, wenn man *περὶ θεῶν* fr. 9 f. vergleicht, auch für

Digitized by Google

Entstehung des menschlichen Geistes üben sollte. Wir lesen bei Stob. I 790: *Πυθαγόρας Ἀναξαγόρας Πλάτων Ξενοκράτης Κλεάνθης θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν.* Wenn man es mit den Worten nicht genau nimmt, so kann man hier die allgemein stoische Ansicht wieder finden, dass die menschliche Seele, die im Mutterleibe nur eine Pflanzenseele war, erst nach der Geburt durch die Einwirkung der äussern Luft zur animalischen gestaltet wird (Zeller III[a] 197, 1). Man könnte auch daran denken, dass die Seele zu ihrer Erhaltung der steten Berührung mit der äusseren Luft bedarf, und diese Ansicht noch durch Plutarch de comm. not. 47 p. 1085 A unterstützen: *ἥ τε πρὸς τὸν ἀέρα τῆς ἀναπνοῆς ἐπιμιξία καινὴν ἀεὶ ποιεῖ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξισταμένην καὶ τρεπομένην ὑπὸ τοῦ θύραθεν ἐμβάλλοντος ὀχετοῦ καὶ πάλιν ἐξιόντος;* denn hier kehrt auch das *θύραθεν* wieder, vgl. ausserdem Ind. Aristot. Bonitz s. *θύραθεν*. In dem einen wie dem anderen Fall aber bliebe unerklärt, warum Kleanthes allein und nicht die Stoiker überhaupt genannt werden. Wir müssen also zwischen *νοῦς* und *ψυχή* unterscheiden. Aber auch dann haben wir noch nicht ohne Weiteres eine Lehre, die dem Kleanthes innerhalb der stoischen Schule eigenthümlich war. Denn man könnte unter *νοῦς* den *λόγος* verstehen und an die Lehre denken, von der Jamblichos in dem bei Stobäus folgenden Abschnitt berichtet, nämlich *μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι*

Kleanthes zu gelten. Von seiner Achtung für die Mysterien zeugt es, dass er sie zum Gleichniss der erhabensten Gegenstände macht, vgl. fr. theol. 4. Aber auch Chrysipp hat die orphischen Gedichte erklärt. Sonst könnte man vermuthen, dass die stoische Deutung orphischer Mythen bei Plut. de Ei c. 9, über die s. Zeller I[4] 664, 2, auf ihn zurückgehe, da dann die Verwendung der heraklitischen Ausdrücke *κόρος* und *χρησμοσύνη* darin nicht den geringsten Anstoss mehr geben würde.

Digitized by Google

ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη vgl. Zeller 74, 3. Da wir aber nichts unversucht lassen dürfen um eine eigenthümliche Lehre des Kleanthes herauszubringen, so müssen wir noch die letzte Möglichkeit berücksichtigen und hier unter θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν an denselben mystischen Vorgang denken, den Aristoteles de gener. animal. II 3 pr. 736[b] erörtert und Z. 28 fast mit denselben Worten bezeichnet hat: λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι vgl. 744[b] 22. Die Ansicht dass der vernünftige Theil der Seele allein der göttliche sei, und nicht durch Zeugung entstanden, sondern von aussen hinzugekommen, würde dann die des Kleanthes gewesen sein. Und doch wenn wir Zeller 319, 2 und besonders 200, 2 vergleichen, schiene er auch damit in der Schule nicht allein gestanden zu haben. Seneca ep. 66, 12 sagt: ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa, und unzweideutig ist was wir bei Cicero legg. I 24 lesen: nam cum de natura hominis quaeritur, disputari solet perpetuis conversionibus caelestibus exstitisse quandam maturitatem serendi generis humani, quod sparsum in terras atque satum divino auctum sit animorum munere, cumque alia quibus cohaererent homines e mortali genere sumpserint quae fragilia essent et caduca, animum esse ingeneratum a deo. Ehe wir aber um dieser und der andern von Zeller angeführten Stellen willen die vorgeschlagene Auffassung der Kleanthischen Lehre wieder fallen lassen, müssen wir bedenken, dass dieselben sammt und sonders nur den späteren Stoicismus darstellen. Unter den Aelteren könnte darum doch Kleanthes mit jener Lehre vereinzelt gewesen sein, und Corssen de Posidonio S. 46 hat Unrecht, wenn er dieselbe den älteren Stoikern ohne Unterschied abspricht. Die Späteren, was ich Corssen gern zugebe, mögen, wenn sie diese Lehre wiederholen, auf Posidonius sich stützen. Darum bleibt


Google

doch die Frage, woher Posidonius sie genommen hat, und diese Frage wird damit nicht genügend beantwortet, dass man auf Plato und Pythagoras hinweist. Es ist das eben der Grundirrthum Corssens, dass er in Posidonius nur den Platoniker sieht. Posidonius hat aber im Alterthum stets als Stoiker gegolten und ist sich der Pflichten eines solchen bewusst gewesen, indem er auch da, wo er platonische Lehren in die Stoa einführte, nachzuweisen suchte, dass dieselben im Geiste und Sinne des Systems oder wenigstens einzelner Vertreter derselben lägen. Mit andern Worten, sein vielberufener Eklekticismus ist so gut wie der der Akademie des Antiochus eine Reaction, ein Zurückgehen auf die älteren Stoiker gewesen. Insbesondere scheint er sich an Kleanthes angeschlossen zu haben. Auf Kleanthes stützte er sich in der Lehre von den drei Seelentheilen vgl. fr. eth. 25 W., auf denselben in der Lehre von der Verlierbarkeit der Tugend vgl. Diog. VII 128, in der Art wie er die Bewegung der Sonne durch die Ekliptik erklärte vgl. Zeller III[a] 190, 1, vielleicht auch in seiner Auffassung des Ganzen der Natur.[1]) Warum soll er mit ihm nicht auch darin zu-

---

[1]) Diese Vermuthung gründet sich auf Plin. nat. hist. II 12, wo wir nach einem Abschnitt, dessen stoischer Charakter sich nicht verkennen lässt, lesen: Eorum (siderum errantium) medius sol fertur amplissima magnitudine ac potestate, nec temporum modo terrarumque sed siderum etiam ipsorum caelique rector. Hunc esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet opera ejus aestumantis. Hic lucem rebus ministrat aufertque tenebras, hic reliqua sidera occultat inlustrat, hic vicis temporum annumque semper renascentem ex usu naturae temperat, hic caeli tristitiam discutit atque etiam humani nubila animi serenat, hic suum lumen ceteris quoque sideribus fenerat, praeclarus, eximius, omnia intuens, omnia etiam exaudiens, ut principi litterarum Homero placuisse in uno eo video. Dass wir hier die Lehre des Kleanthes vor uns haben, kann nicht bezweifelt werden. Denn wer

Digitized by Google

sammengetroffen sein, dass er einen vernünftigen göttlichen Theil der Seele unterschied und diesen von aussen her in

sonst unter den Stoikern hat die Sonne für das principale, das ἡγεμονικὸν der Welt erklärt? Unter seinen Gewährsmännern nennt ihn aber Plinius nicht. Unter diesen sind Stoiker nur Posidonius, Coeranus und wenigstens theilweise Varro. Was Coeranus betrifft, so wissen wir zu wenig über ihn (nur noch was Tacit. Annal. XIV 59 berichtet), als dass er in Betracht kommen könnte und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass ein Stoiker der Kaiserzeit sich so tief in ein Kapitel der Naturphilosophie eingelassen haben sollte. Für Varro könnte sprechen, dass er wenigstens in der Grammatik sich als Schüler des Kleanthes bekennt. Aber eben doch nur in der Grammatik! Und es ist nicht glaublich, dass Plinius, wenn er einmal griechische Quellen benutzte, es vorgezogen haben sollte Dinge, die er daraus besser schöpfen konnte, aus den lateinischen Nachbildungen zu nehmen. Denn dass Varro kurz vorher (8) für die Etymologie des lateinischen caelum citirt wird, entscheidet doch nichts. So wird es in gewissem Grade wahrscheinlich, dass Posidon die Quelle des fraglichen Abschnittes war. Zur Bestätigung kann man auch noch darauf hinweisen, dass derselbe Unterschied, den Posidon zwischen ἄστρον und ἀστὴρ nach Stobäos I 518 f. (Arius Did. fr. 32), vgl. Diels proleg. S. 19 f., aufstellte, von Plinius zwischen stella und sidus eingehalten wird, wenn er stellae (vgl. ignium summum, inde tot stellarum illos conlucentium oculos) von den Fixsternen, sidera (vgl. 12 septem sidera — siderum ipsorum caelique rector — 13 reliqua sidera occultat inlustrat — suum lumen ceteris quoque sideribus fenerat) von den Planeten sagt. (Nach Plin. c. 1, 3, wo von innumerabilia sidera die Rede ist, käme dieser Name freilich auch den Fixsternen zu. Dies streitet aber nicht mit Posidons Definition, der ausdrücklich bemerkt, dass jeder ἀστὴρ auch ἄστρον sei, aber nicht umgekehrt. Im Verlaufe des Buches wird aber dieser Unterschied nicht festgehalten.) Nach Diog. VII 139 hätte Posidonius freilich den οὐρανὸς für das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου erklärt; aber er kann dies leicht in dem Sinne gethan haben, dass im οὐρανὸς die Sonne, der eigentliche Sitz des ἡγεμονικὸν sich befindet. Auch an platonische Gedanken konnte er dabei anknüpfen, vgl. bes. Rep. VI 508 B f. (und dazu Lobeck Aglaoph. I 614, 3) 509 B. Theätet 153 C f. — Ich darf indessen auch nicht verschweigen, was gegen Posidonius spricht. Zunächst verdient schon Beachtung, dass zu Anfang des zweiten


by Google

den Körper gelangen liess?[1]) Der Umstand also, dass spätere Stoiker, insbesondere Posidonius, dieselbe Ansicht hegten,

---

Buches, also kurz vor dem fraglichen Abschnitt, Plinius nachdrücklich die Ewigkeit der Welt behauptet. Ich hatte zwar im ersten Theile dieser Untersuchungen S. 225 ff. zu zeigen gesucht, dass eben dies der Ansicht des Posidonius entspräche; habe mich aber von meinem Irrthum überzeugen müssen, als ich von Bernays' Verbesserung der Philonischen Stelle Kenntniss erhielt. Zeller III[a] 576 Anm.[3] hat mir dies jetzt mit Recht entgegengehalten. Noch mehr spricht aber gegen Posidonius, dass derselbe später (23) von Plinius mit Namen genannt wird, dort also jedenfalls benutzt worden ist; und dass das Quellenverzeichniss diese spätere Stelle im Sinne hat, wird auch dadurch wahrscheinlich, dass vor Posidonius dort pythagoreische Ansichten erwähnt werden, auch im Quellenverzeichniss aber Posidonius auf die Pythagorici folgt. — Als ἡγεμονικὸν wurde die Sonne auch von Pythagoreern bezeichnet nach Theo Smyrn. S. 138 ed. Hiller. Vgl. dazu die von Hiller angeführten Stellen.

[1]) Wir werden daher auch unter den Stoikern, die Lactant. div. instit. III 18 mit den Pythagoreern zusammenstellt, nicht bloss an Posidon und seine Anhänger denken, vgl. Corssen S. 25. Die Worte lauten: Alii autem contraria his dixerunt, superesse animas post mortem; et hi sunt maxime Pythagorici ac Stoici: quibus etsi ignoscendum est, quia verum sentiunt, non possum tamen non reprehendere eos, quia non sententia, sed casu inciderunt in veritatem. Itaque in eo ipso quod recte sentiebant aliquid erraruntur. Nam cum timerent argumentum illud, quo colligitur necesse esse, ut occidant animae cum corporibus, quia cum corporibus nascuntur, dixerunt non nasci animas, sed insinuari potius in corpora et de aliis in alia migrare. Non putaverunt aliter fieri posse, ut supersint animae post corpora, nisi videantur fuisse ante corpora. Par igitur ac similis error est partis utriusque. Sed haec in praeterito falsa est, illa in futuro. Nemo enim vidit, quod est verissimum, et nasci animas et non occidere; quia cur id fieret aut quae ratio esset hominis, nescierunt. Da auch Stobäos, indem er uns von Kleanthes' Lehre berichtet, denselben mit Pythagoras zusammenstellt, so werden wir bei den Stoikern des Lactanz nicht bloss an Posidon, sondern auch an Kleanthes denken. Der Bericht bei Stobäus wird wohl ebenfalls in letzter Hinsicht auf Posidon zurückgehen und sich daher erklären, dass dort

Digitized by Google

ist kein Grund, um dessen willen wir sie Kleanthes absprechen müssen. Man wird aber einwenden, dass doch

neben Pythagoras und Platon Kleanthes genannt wird: denn es scheint darin die Methode durch, von der ich vorhin sprach, die Aufnahme pythagorischer und platonischer Lehren durch Berufung auf die älteren Stoiker zu rechtfertigen. Eine weitere Stütze könnte man dieser Vermuthung über die Verbindung, in der Posidon mit Kleanthes stand, durch Sext. Emp. adv. dogm. III 71 geben: *καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας· λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι καὶ οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν. καὶ καθ᾽ αὑτὰς δὲ διαμένουσι καὶ οὐχ, ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκουρος, ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων κάπνου δίκην σκίδνανται. οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν, ἀλλ᾽ αὐταὶ τῷ σώματι συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι, πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς. ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον, τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα, τὸ διαλῦσόν τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οὐκ ἔχουσιν. εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται κτλ.* Dass wir hier eine stoische Darstellung vor uns haben, darüber lassen uns die Worte *πυρώδεις ἢ πνευματώδεις* und *τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα* nicht im Zweifel; wahrscheinlich ist aber auch, dass die Quelle dieser Darstellung gerade Posidonius ist. (Schon Zeller III[a] 196, 1 hat mit Sextus verglichen Posidon bei Achill. Tat. Isagoge c. 13 S. 133 E.) In dieser Darstellung ist aber die Rede von einem vorzeitlichen Dasein, in das die Seelen eingehen, nachdem sie die Sonne verlassen haben, *ἔκσκηνοι γενόμεναι ἡλίου*. Dies scheint sich mit der Lehre des Kleanthes, dass der *νοῦς* von aussen in den Körper dringt, nach dem Zusammenhang dieser Lehre also göttlicher Natur ist, und dass der Sitz des Göttlichen in der Sonne ist, vortrefflich zu vereinigen. Auch die vorhin ausgesprochene Vermuthung, dass Posidon über den Sitz des Göttlichen dieselbe Ansicht hatte und die betreffende Stelle des Plinius von ihm genommen ist, erhielte dadurch eine weitere Bestätigung. Und doch müssen wir auf diesen Gewinn, den uns die Worte des Sextus zu bringen scheinen, verzichten. Es ist nur wunderbar, dass die absonderliche Vorstellung, die sie enthalten, nicht schon längst Verdacht erregt hat. Denn wir



die fragliche Lehre sich mit dem was wir sonst über Klean-

kennen zwar eine Lehre, nach der die verschiedenen Seelen auf verschiedenen Gestirnen, darunter auch der Sonne (vgl. Plato Tim. 41 D. 42 D, dazu Proclus p. 326 C und Aristophanes bei Plato Sympos. 190 B), ihre Heimath haben; dass aber alle Seelen aus der Sonne gekommen sind, wird meines Wissens sonst nirgends gelehrt, wenn man nicht Ennius Epicharm. fr. VI Vahlen hierher ziehen will: istic (sc. ignis) est de sole sumptus: isque totus mentis est. Auch von Kleanthes' Standpunkt aus ist es kaum denkbar, dass er die Sonne sei es nun als den Urquell sei es als den ausschliesslichen Wohnsitz aller Seelen erklärt habe: viel näher lag es doch, wenn einmal gedichtet werden sollte, die Seelen wie die Gestirne, mit denen sie bei Sextus verglichen werden, aus dem Aether zu bilden. Ausserdem ist auch der Ausdruck auffallend. Denn wenn ich auch eben noch die Möglichkeit offen liess, dass die Worte auf die Sonne als den früheren Wohnsitz der Seelen hinweisen, so wird doch durch das Folgende: *τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον* diese Möglichkeit sehr beschränkt und es fast zur Gewissheit erhoben, dass mit *ἔκσκηνοι ἡλίου* der Ursprung aus der Sonne bezeichnet werden soll. Dann fragt man aber, warum denn das unbestimmte *ἔκσκηνοι ἡλίου* statt des viel bezeichnenderen *ἔκγονοι ἡλίου* gewählt wurde, welches in diesem Falle Plato Symp. 190 D braucht. Zu noch viel mehr Bedenken gibt aber Anlass, dass wenn wir *ἔκσκηνοι ἡλίου* lesen, ob wir es nun in dem einen oder dem anderen Sinne fassen, der ganze mit diesen Worten beginnende Satz bis *οὐκ ἔχουσιν* sich auf die Präexistenz bezieht. Und doch wird keine Andeutung gegeben, dass die Seelen aus dieser Präexistenz in einen Körper eingehen sollen: im Gegentheil machen die Schlussworte *τὸ διαλῦσόν τε αὐτὰς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις οὐκ ἔχουσιν* den Eindruck, als ob diese Existenz sich bis ins Unendliche fortspinnen werde. Ferner hat die Darstellung der Präexistenz für den ganzen Zusammenhang doch nur eine secundäre Bedeutung und wird lediglich gegeben, weil mit der Annahme einer Präexistenz auch das Fortleben nach dem Tode wahrscheinlicher wird. Trotzdem wird das Fortleben nach dem Tode nur berührt, die Präexistenz näher geschildert. Aber auch in dem fraglichen Abschnitte selber weist ausser dem schon berührten noch Anderes darauf hin, dass eigentlich von einer Präexistenz gar nicht die Rede ist. Denn *διαμονή* deutet doch auf eine Fortdauer hin, die sich über eine zu erwartende

Digitized by Google

thes' Psychologie erfahren nicht vereinigen lässt. Dass Kle-

Vernichtung, über den Tod erstreckt. So wird *διαμένειν* vorher 70 von Tantalos gesagt: *πῶς διέμενεν ἀλλ' οὐ σπάνει τῶν ἀναγκαίων διεφθείρετο*; so heisst es in den ausgeschriebenen Worten *καὶ καθ' αὑτὰς διαμένουσι καὶ οὐχ — σκίδνανται*; und auch in den Worten *εἰ διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται*, ist es nicht nöthig *διαμένειν* in dem Sinne einer vor die Geburt zurück- und über den Tod hinausgehenden ewigen Dauer zu fassen, da den Alten zum Begriff des Dämons die Vorstellung eines Fortlebens nach dem Tode genügte. (*διαμένειν* in der hier geforderten Bedeutung auch mehrmals bei Arius Didym. fr. 39. Bei Diog. VII 156 haben wir *διὸ καὶ σῶμα εἶναι καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δ' εἶναι*, offenbar weil hier hervorgehoben werden soll, dass die Fortexistenz nur eine begrenzte ist. Ebenso *ἐπιμένειν* und auch mit Bezug auf ein *σῶμα* bei Plato Phaedon p. 80 C. Vgl. auch bei Arius Did. fr. 39, 6. Verbunden gewissermaassen sind beide Worte bei Diogenes a. a. O., wo wir lesen *Κλεάνθης μὲν οὖν πάσας ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως* und bei Clem. Al. Strom. V 256 Sylb., der unter anderen stoischen Lehren auch die *περὶ τῆς τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐπιδιαμονῆς* erwähnt.) Welchem vernünftigen Menschen kann aber, wenn er einmal die Präexistenz der Seele zugegeben hat, in den Sinn kommen ihre Fortdauer in derselben zu bezweifeln? Es war daher überflüssig für die *διαμονή* in der Präexistenz einen besondern Beweis zu führen. Diese *διαμονή* wird begründet mit der Reinheit der Nahrung, welche die Seelen in dieser Zeit zu sich nehmen, deshalb sollen sie *πλείονα χρόνον* existiren; sie müssen also vorher kürzere Zeit existirt haben und zwar weil es ihnen an der genügenden Nahrung gebrach. Nun sind sie aber vorher auf der Sonne gewesen, da, sollte man meinen, hätten sie an angemessener und reiner Nahrung Ueberfluss haben müssen, wenn doch die Sonne ihre Heimath und das *εἰλικρινέστατον πῦρ* ist. Endlich kennen wir die stoische Vorstellung, dass die Seelen der Weisen nach dem Tode unter dem Mond (sub lunam sagt Tertullian) fortleben sollen (vgl. Zeller III^a 201, 1): die Annahme liegt daher nahe, dass auch hier innerhalb einer stoischen Darstellung der Aufenthalt *ὑπὸ σελήνην* sich auf das Leben nach dem Tode bezieht. Alle diese Bedenken schwinden, sobald wir die Darstellung nicht auf die Präexistenz, sondern auf das Leben nach dem Tode beziehen. Es bleibt aber dann *ἔκσκηνοι ἡλίου* als Hinderniss. Fabri-


Digitized by Google

anthes im Wesentlichen mit Zenon und Heraklit übereinstimmt und die Seele für eine *ἀναθυμίασις* erklärt, will ich

cius meinte sich darüber hinwegsetzen zu können, indem er *ἔκσκηνοι ἡλίου* bezog auf die animae, quae sejunctae a corporibus per mortem sub sole versari desierunt. Diese Erklärung widerlegt sich selber. Ich weiss mir keinen anderen Rath als mit einer Aenderung des Textes. Es ist höchst wahrscheinlich, dass Posidonius die Quelle dieses ganzen Abschnittes ist, in Posidonius' Lehre verquickt sich aber Pythagoreisches und Stoisches: man darf ihm daher wohl einen pythagoreischen Ausdruck zutrauen. Dieser Ausdruck ist *σκῆνος* zur Bezeichnung des menschlichen Leibes, obgleich er auch bei andern als pythagoreischen Schriftstellern sich findet. Man vergleiche besonders die Orakelverse bei Porphyr. vit. Plot. 22: *Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμήγυριν ἔρχεαι ἤδη δαιμονίης κτλ.* S. ausserdem Heins. zu Hesych. II 1208, *κακοσκηνής* in einem Epigramm des Krinagoras (37 Jac.) und *γογγυλόσκηνος* im Etym. M. Strichen wir nun *ἡλίου*, so würde *ἔκσκηνοι γοῦν γενόμεναι* bedeuten die Seelen, welche den Leib verlassen haben, und Alles klar sein. Den Ausdruck *σκῆνος* hier einzuführen sind wir um so mehr berechtigt, als derselbe ein Lieblingsausdruck des angeblichen Lokrers Timäos ist, dessen Schrift aber eine stoische Färbung hat, die Vermuthung also nicht abgewiesen werden kann, dass sie unter dem Einfluss von Posidonius' Timäoscommentar entstanden ist: es ist aber gerade dieser Timäoscommentar des Posidonius, der bei Sextus Empiricus benutzt worden ist und möglicherweise auch unserer Stelle zu Grunde liegt. Der Zweifel, der bei Sextus im Zusammenhange mit dem fraglichen Abschnitt an den Sagen von der Unterwelt geäussert wird, kehrt auch beim Lokrer Timäos 104 D (vgl. auch Zeller III[b] 121) wieder. Ein Bedenken könnte gegen die vorgeschlagene Aenderung und Deutung aus den unmittelbar vorhergehenden Worten *πολὺ πρότερον καὶ ἑαυταῖς* (sc. *ἢ τῷ σώματι αἱ ψυχαὶ τῆς συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι*) erwachsen. Aber doch nur dann, wenn wir genöthigt wären *πρότερον* im zeitlichen Sinne zu fassen. Nichts hindert uns aber hier die logische Bedeutung anzunehmen: noch eher d. h. noch mehr als dem Körper gegenüber kommt den Seelen sich selbst gegenüber die zusammenhaltende Kraft zu. Ein Zweifel bleibt, ob *ἡλίου* zu streichen oder statt dessen vielleicht *ἔνιαι* zu schreiben ist; denn nach der bekannten stoischen Lehre sind es doch nur einige, die

Digitized by Google

nicht bestreiten.[1]) Daraus folgt aber noch nicht, dass er sie aus der *ἀναθυμίασις* entstanden dachte. Vielmehr kann

Seelen der Weisen, denen das geschilderte Loos zu Theil wird, und auch *γοῦν* würde dann erst seine volle Bedeutung haben, da streng genommen daraus, dass einigen Seelen dies zu Theil wird, nicht geschlossen werden kann, dass von Natur alle Seelen den Trieb haben sich gen Himmel zu erheben.

[1]) Vgl. Zeller III^a 195, 2. Speciell von Kleanthes redet Arius Didymus fr. 39: *περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν, ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι, ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως „ποταμοῖσι τοῖς αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.“ ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει, ὅτι τυποῦσθαί τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις. ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι.* Obgleich es nicht unwahrscheinlich ist, dass wir von *βουλόμενος* an sogar die eigenen Worte des Kleanthes vor uns haben, so dürfen wir dieselben doch nicht ohne Weiteres zur Kenntniss seiner Lehre benutzen, da sie zunächst nichts sind als ein historischer Bericht, vielleicht, wie schon Wachsmuth zu fr. phys. 17 vermuthet hat, der Schrift *περὶ τῆς Ζήνωνος φυσιολογίας* entnommen. Was die Gestalt des Textes betrifft, so billigt Wachsmuth ebenso wie Diels die Aenderung *αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν* statt der Vulgata *αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν*, eine Aenderung, die vor Wellmann schon Zeller III^a 180, 3^2 vorgeschlagen und begründet hatte. Derselbe Ausdruck ist wohl auch bei Diog. L. VII 116 herzustellen, wo wir jetzt lesen *τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικήν*. Denn diese Worte sollen den vorhergehenden *δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν κτλ.* entsprechen. In ihrer jetzigen Gestalt thun sie dies aber nicht: nur *αἰσθητικὴν* entspricht dem *τεχνικόν*, es fehlt aber die substantielle Bestimmung, die von der *φύσις* durch *πῦρ* gegeben wird. Diesem Mangel wird abgeholfen, wenn wir *ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν* schreiben. Diese Conjectur empfiehlt sich auch durch Plut. vit. Hom. c. 127: *αὐτὴν δὲ τὴν ψυχὴν οἱ Στωικοὶ ὁρίζονται πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικήν.* Denn auch





er sie *ἀναθυμίασις* auch deshalb genannt haben, weil sie von den Ausdünstungen sich nährt und erhalten wird, ähnlich wie die Sterne, die aus dem Aether bestehen aber aus dem Feuchten sich nähren (vgl. Zeller 196, 2). Gewichtiger ist der andere Einwand, der sich auf Grund von fr. phys. 19 und 21 [1]) erheben lässt. Denn wenn Kleanthes, wie man

bei Diogenes folgen auf *αἰσθητικὴν* die Worte *ταύτην δ' εἶναι τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα.* Dass dagegen auch bei Arius derselbe Ausdruck herzustellen und das überlieferte *αἴσθησιν ἢ ἀναθυμίασιν* in *αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν* zu ändern sei, halte ich noch nicht für ausgemacht. Hier soll zunächst Zenons Ansicht nur so weit mitgetheilt werden, als sie mit Heraklits zusammentrifft; dann aber wäre die correcte Form der Worte *λέγει ἀναθυμίασιν καθάπερ Ἡράκλειτος*, vgl. das folgende *ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι κτλ.*. Es ist also vielleicht zwar *αἴσθησιν ἢ* in *αἰσθητικὴν* zu verwandeln, aber nur um dieses Wort dann als ein ursprünglich über *ἀναθυμίασιν* geschriebenes und dem Folgenden entlehntes, verkehrterweise hier in den Text eingedrungenes wieder aus demselben zu entfernen. Es frägt sich aber, ob, was bei diesem Aenderungsvorschlag vorausgesetzt wird, Streben nach correctem Ausdruck bei diesem Schriftsteller überhaupt vorausgesetzt werden darf.

[1]) Die beiden Fragmente scheint Wachsmuth für wesentlich verschieden zu halten. Ich stelle beide nebeneinander:

fr. 19 aus Tertullian de anim. c. 5 lautet: vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis sed et animae notis similitudinem parentibus in filios (oder filiis) respondere, de speculo scilicet morum et ingeniorum et adfectuum, corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam. itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxium. item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. porro et animam compati corpori etc.

fr. 21 aus Nemesius de nat. homin. c. 2 p. 46: *ὁ Κλεάνθης δὲ τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· οὐ μόνον φησὶν ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν τοῖς πάθεσι, τοῖς ἔθεσι, ταῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, σῶμα ἄρα ἡ ψυχή . . . ἔτι δὲ ὁ Κλεάνθης φησίν· οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα. ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι κτλ.*

Digitized by Google

hieraus geschlossen hat (Zeller III[a] 195, 1. S. aber auch die letzte Anmerkung), die Seele durch Zeugung fortgepflanzt werden liess, wie verträgt sich damit die Lehre, dass der *νοῦς* von aussen in den Körper hereinkomme? Nur dann wenn wir annehmen, er habe einen höheren Seelentheil, den *νοῦς*, und einen anderen unterschieden und meine nur diesen letzteren unter der Seele, die durch Zeugung sich fortpflanzt. Zu dieser Annahme führt auch die Vergleichung mit Aristoteles, der den *νοῦς*, indem er ihn *θύραθεν* in den Körper gelangen liess, dadurch der übrigen Seele entgegensetzte. Ja es liesse sich bei strenger Erklärung der Worte dasselbe sogar aus den angeführten Fragmenten schliessen; denn die Aehnlichkeit zwischen Eltern und Kindern, aus der Kleanthes die Fortpflanzung der

---

Die Zusammenstellung ergibt, dass beide Fragmente aus derselben Quelle geflossen sind, d. h. aus derselben Schrift des Kleanthes. Doch scheint Nemesius und Tertullian die betreffende Kenntniss auf verschiedenem Wege zugekommen zu sein; denn so roh das Denken Tertullians, so stammelnd auch sein Reden ist, so tritt doch bei ihm der Sinn der ersten Schlussfolgerung klarer hervor. Wenn Nemesios sagt, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit seien körperliche Eigenschaften, so hat er damit den Sinn des Kleanthes bis zum Unsinn entstellt. Das konnten wir a priori sagen. Jetzt sehen wir aus Tertullian, dass Kleanthes sagen wollte: Die Seele, die wir durch Einathmen aus der umgebenden Luft schöpfen (vgl. Zeller III[a] 197, 1), wird zur individuellen Seele, indem sie sich dem Körper oder der *φύσις* assimilirt, deren Eigenschaften sich anpasst; wenn also die *φύσις* der Menschen der ihrer Eltern ähnlich ist, so wird dies bis zu einem gewissen Grade auch von den Seelen gelten. Von diesem Standpunkt aus konnte Kleanthes dann allerdings aus der Aehnlichkeit der Seelen der Kinder mit denen der Eltern, da dieselbe nur mittelst der *φύσις* oder des Körpers zu Stande kommt, auf die Körperlichkeit derselben schliessen. Dass dies der Gedanke des Kleanthes war, wird durch Diog. L. VII 173: *φάσκοντος αὐτοῦ* (*Κλεάνθους*) *κατὰ Ζήνωνα καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἴδους* bestätigt, auf welche Worte treffend Wachsmuth hingewiesen hat.



Seele gefolgert zu haben scheint, wird dort beschränkt auf mores ingenia affectus oder *πάθη ἔθη διαθέσεις*, und ich glaube kaum, dass unter einem dieser dreien man den *νοῦς* wird befassen wollen. Es verdient danach Beachtung, dass Posidon in der Unterscheidung von Seelentheilen Kleanthes als seinen Vorgänger betrachtete und das Gespräch zwischen *λογισμὸς* und *θυμός*, worauf er sich deswegen berief (vgl. Kleanthes fr. eth. 25), ist doch wohl etwas mehr als bloss eine rhetorische Wendung, wofür es Zeller III[a] 200 Anmkg. ausgibt. Daran dass Kleanthes mit einer Lehre unter den älteren Stoikern allein dasteht, sind wir jetzt schon gewöhnt. Mit dieser Lehre steht er übrigens nicht mehr allein als mit einer anderen, die man ihm ruhig hat hingehen lassen und die doch höchst wahrscheinlich damit zusammenhängt. Während nämlich Chrysipp und die meisten Stoiker die Unsterblichkeit bis zur *ἐκπύρωσις* nur den Seelen der Weisen zugestanden, sollte sie nach Kleanthes allen ohne Ausnahme zu Theil werden (vgl. Diog. VII 157). Diese Differenz, die man bisher, wie es scheint, als bedeutungslos angesehen hat, erscheint jetzt in einem anderen Lichte. Sie hängt zusammen mit der Differenz, die in Bezug auf die Entstehung des *νοῦς* oder *λόγος* im Menschen zwischen Kleanthes und der Mehrzahl der Stoiker bestand. Die meisten Stoiker nämlich (Plut. plac. IV 11, dazu Jamblichos bei Stob. ecl. I 792: *οἱ μὲν στωικοὶ λέγουσι μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν περὶ δεκατέσσαρα ἔτη*) dachten sich die Vernunft des Menschen als die Frucht einer allmählichen Entwicklung, die theils an Naturgesetze theils aber auch an den Willen des Menschen gebunden ist. Das Ergebniss dieser Entwicklung musste daher bei Verschiedenen sehr verschieden ausfallen, und es konnten selbstverständlich nur wenige sein, denen es gelang ihre Seele bis auf die Stufe zu erheben, da sie sich der

Digitized by Google

göttlichen nähert, und soweit vom Körper unabhängig zu machen, dass sie auch nach dem Tode bis zur ἐκπύρωσις auszudauern vermochte. Nach Kleanthes dagegen muss der λόγος oder νοῦς, wenn er überhaupt θύραθεν kommen soll, bereits bei der Geburt des Menschen in den Leib eingetreten sein, und die Entwickelung des Menschen kann in seinen Augen nicht so sehr das allmähliche Entstehen und Heranwachsen des νοῦς als die Befreiung desselben aus einem gebundenen Zustande gewesen sein.[1]) Wie der νοῦς nicht das Resultat einer körperlichen und moralischen Entwicklung ist, sondern unabhängig davon in jedem menschlichen Körper existirt, so wird er auch in seiner Fortdauer nicht irgendwie durch die individuelle Entwicklung beschränkt.[2]) Daher sind nach Kleanthes die Seelen aller Menschen unsterblich, nicht bloss die der Weisen. Die individuelle Unsterblichkeit muss er deshalb noch nicht geläugnet sondern kann angenommen haben, dass mit dem νοῦς auch der niedere Seelentheil den Körper verlässt; auf diesem Wege behielt er die Möglichkeit von dem verschiedenen Schicksal zu sprechen, das den Weisen und Unweisen nach dem Tode erwartete.[3])

---

[1]) Er würde also auch in dieser Beziehung mit Platon zusammentreffen, mit dem er von Stob. 790 auch wegen des θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν zusammengestellt wird.

[2]) Mit dieser psychologischen Lehre mag auch die früher besprochene moralische in Zusammenhang gestanden haben, dass die Norm unserer Handlungen der κοινὸς λόγος sein soll. Einen ἴδιος λόγος gab es eben streng genommen für Kleanthes sowenig als für Heraklit. Dagegen hatte Chrysipp, wenn er sich den λόγος als das Ergebniss einer Entwicklung des Menschen dachte, allerdings Grund den individuellen λόγος vom allgemeinen zu unterscheiden.

[3]) Kleanthes kann eine allmählige Läuterung der Seelen nach dem Tode angenommen haben, und es kann wohl sein, dass Seneca ad Marc. de cons. 25, 1 durch Vermittelung des Posidonius diese Vorstellung von ihm übernommen hat. Mit Chrysipps Ansicht, dass


Digitized by Google

Ausserdem dürfen wir nicht vergessen, dass der *νοῦς* des Kleanthes, obgleich er durch sein Verhältniss zum niederen Seelentheil an den aristotelischen erinnert, doch von diesem sich wesentlich unterscheidet, da er ja körperlicher Natur ist, also auch vom Körperlichen afficirt werden kann. Aus dieser körperlichen Natur des *νοῦς* entsprang auch noch eine andere Verschiedenheit: während nämlich der aristotelische *νοῦς* vermöge seiner unkörperlichen Natur an kein bestimmtes Organ gebunden war (vgl. Zeller II[b] 568, 2[3]), konnte der des Kleanthes, bei dem jene Voraussetzung wegfiel, eines solchen nicht entbehren. Als der Sitz der Seele galt aber der Mehrzahl der Stoiker das Herz. Zeller bemerkt S. 197, dies hänge mit dem ganzen Standpunkt ihrer Anthropologie zusammen: „denn für die niedrigeren Functionen hatten auch Plato und Aristoteles das Herz als Centralorgan betrachtet, und der Vernunft hatte jener nur deshalb ihren Sitz im Gehirn angewiesen, um sie von der thierischen Seele zu unterscheiden; indem daher die Stoiker die Vernunftthätigkeit der sinnlichen näher rückten und beide aus einer Quelle ableiteten, so war es natürlich, dass sie diese Vorstellung verliessen.“ Das Treffende dieser Bemerkung lässt sich nicht verkennen. Wenn also der anthropologische Standpunkt des Kleanthes ein anderer war als der der übrigen Stoiker, dann werden wir folgern, dass er auch hinsichtlich des Sitzes der Seele nicht mit ihnen übereinstimmte sondern wie Plato durch

---

nur die Seelen der Weisen unsterblich sind, lässt sie sich kaum vereinigen, vgl. auch noch Zeller III[a] 202, 1. Nach den dort angeführten Stellen scheint es, dass noch in späterer Zeit die Meinungen innerhalb der Schule auseinandergingen und die Einen alle Menschen die Andern nur einige unsterblich werden liessen. Da die erstere Meinung mit der platonischen übereinstimmt, so möchte man Posidon für ihren Vertreter halten, wobei aber das, was ich oben S. 144 Anm. über die Sextusstelle bemerkt habe, in etwas geändert werden müsste.

Digitized by Google

die verschiedenen Theile der Seele auf verschiedene Sitze derselben geführt wurde, d. h. den niederen Theil dem Herzen zuwies, den νοῦς dagegen in das Gehirn verlegte. Diese Vermuthung wird durch die Ueberlieferung bestätigt. Zwar an den Namen des Kleanthes wird die Lehre, dass der Sitz des ἡγεμονικὸν das Gehirn sei, nirgends geknüpft. Aber es genügt uns zu wissen, dass es eine stoische Lehre war[1]) und dass bereits Chrysipp gegen sie polemisirt hatte. Krische theol. Lehren S. 490 rieth auf Mitschüler des Chrysipp. Solche mögen ebenfalls diese Lehre getheilt haben; dass ihr Hauptvertreter Kleanthes war, wird durch die bisherige Erörterung im höchsten Grade wahrscheinlich. Dass es Stoiker gab, welche den Sitz der Seele oder genauer das ἡγεμονικὸν in den Kopf verlegten, wird auch durch Plut. plac. IV 21, 5 (= Aëtius bei Diels 410, 25 ff.) bestätigt. Die Worte sind der Art, dass wir auch ohne die vorhergegangene Untersuchung in diesen Stoikern Kleanthes erkennen würden. Nachdem das Wesen des ἡγεμονικὸν bestimmt ist, wird hier fortgefahren: *ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα,* und im Folgenden lesen wir: *ἡ μὲν ὅρασίς ἐστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὀφθαλμῶν, ἀκοὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον.* Ebenso werden auch die übrigen Seelentheile als *πνεύματα διατείνοντα* definirt. Jetzt vergleiche man hiermit Seneca ep. 113, 23: inter Cleanthem et discipulum ejus Chrysippum non convenit, quid

[1]) Die Belege s. bei Zeller III^{a} 197, 2. Unter diesen lässt sich nur die Giltigkeit von Sext. Emp. adv. dogm. III 119 anzweifeln. Denn wollte man hier nur die Stoiker verstehen, so müssten Mitglieder der Schule auch anderwärts als im Gehirn oder Herzen den Sitz der Seele gesucht haben. Die Vergleichung mit Pyrrh. hypot. I 128 lehrt, dass die *δογματικοί* überhaupt gemeint sind, womit von Sextus zwar hauptsächlich, aber doch nicht ausschliesslich die Stoiker bezeichnet werden.



sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Danach ist offenbar, dass Plutarch, indem er die einzelnen Seelentheile bezeichnet als *πνεύματα ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ διατείνοντα μέχρις ὀφθαλμῶν κτλ.* und das *ἡγεμονικὸν* definirt als *τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς,* der Lehre des Kleanthes und nicht des Chrysippus folgt. Dagegen entspricht es der Lehre Chrysipps, wenn nach Alexander von Aphrodisias (bei Zeller 199, 1) die einzelnen Seelenkräfte als *πὼς ἔχοντα ἡγεμονικὰ* bezeichnet wurden. An Kleanthes' Gespräch zwischen *λογισμὸς* und *θυμὸς* (vgl. fr. eth. 25) erinnert bei Plutarch auch der Name *λογισμός*, der dem *ἡγεμονικὸν* gegeben wird. Wenn es daher zum Schluss bei Plutarch heisst *αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ*, so werden wir die hier bezeichnete stoische Lehre ebenfalls ihm zuweisen dürfen.[1]) Doch erhebt sich ein Bedenken. Wenn wir aus Plutarchs Worten auf Kleanthes' Lehre schliessen dürfen, dann scheint er zwischen dem *ἡγεμονικὸν* und den niederen Seelentheilen nicht einen so grossen Abstand

[1]) Dies muss wohl auch die Ansicht von Diels gewesen sein, der sonst nicht hätte vorschlagen können, in den citirten Worten nach *κόσμῳ* ein *ἥλιος* einzufügen, unter Berufung auf Aëtius II 4, 16 und Diog. L. VII 139. Ehe festgestellt ist, dass die Lehre Kleanthes oder einem seiner Anhänger gehört, könnte man statt an *ἥλιος* auch an *αἰθὴρ* oder *οὐρανὸς* denken, und selbst jetzt scheint mir dies noch nicht gänzlich ausgeschlossen. Auf jeden Fall muss Diels' Vermuthung in einer anderen Beziehung abgeändert werden. Wenn wir nämlich schreiben *αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ ἥλιος κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφ. κεφαλῇ*, so klingt das fast, als wenn die Sonne kein *ἡγεμονικὸν* wäre, und was mehr ins Gewicht fällt, der Sinn der Vergleichung würde sein, dass denselben Platz, den die Sonne im Weltgebäude, das *ἡγεμονικὸν* in unserem Kopfe einnimmt. Es ist aber klar, dass dies der Sinn nicht sein kann und dass es sich hier nicht

Digitized by Google

angenommen zu haben, wie wir vorher vermutheten. Denn nach Plutarch entspringen aus dem *ἡγεμονικὸν* die *φαντασίαι, συγκαταθέσεις, αἰσθήσεις,* von dem *ἡγεμονικὸν* leitet sich der *λόγος σπερματικὸς* und das Sprachvermögen ab. Wer aber genauer zusieht, der vermisst unter den Seelentheilen den ernährenden, das *θρεπτικόν*; da aber die Aufzählung eine vollständige sein soll, so fällt dieser Umstand ins Gewicht und berechtigt zu dem Schlusse, dass das *θρεπτικὸν* eben vom *ἡγεμονικὸν* d. i. der Vernunft unabhängig ist und einem anderen Principe folgt, dessen Sitz nicht im Gehirn, sondern, wie wir dann vermuthen dürfen, im Herzen ist. Aber, wird man einwenden, der *θυμὸς*, den Kleanthes dem *λογισμὸς* gegenüberstellt in einer Weise, die wir vorher für mehr als eine blosse Phrase erklärten, ist doch nicht mit dem *θρεπτικὸν* zu identifiziren! Er gehört doch, wird man sagen, zu den *ὁρμαί*, diese aber fallen in den Kreis des *ἡγεμονικόν*! Auch hier muss ich verlangen, dass man die Worte schärfer ansehe. Plutarch sagt nicht: das *ἡγεμονικὸν*

---

handelt um den besonderen Platz, den innerhalb unseres Kopfes das *ἡγεμονικὸν* einnimmt, sondern darum, dass es sich überhaupt in unserem Kopfe und nicht in einem anderen Körpertheile befindet. Offenbar soll vielmehr durch den Hinweis auf das Universum gerechtfertigt werden, weshalb man den Sitz des *ἡγεμονικὸν* gerade in den Kopf verlegt hat: der Sinn der Vergleichung ist also, dass der Wohnsitz, den das *ἡγεμονικὸν* in unserem Körper hat, demjenigen analog ist, der ihm im grossen Ganzen der Welt angewiesen ist. Daraus folgt, dass zu schreiben ist *αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ ἐν ἡλίῳ* (oder *ἐν αἰθέρι*) *κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμ. σφ. κ.* Der stilistische Nachtheil, der durch das wiederholte *ἐν* erwächst, wird, wenn er überhaupt bei einem Schriftsteller dieser Art erwähnenswerth ist, aufgewogen durch den Vortheil, der in der Erkenntniss der Fehlerquelle besteht. Unmöglich ist es übrigens nicht, dass die Worte richtig überliefert sind. Dann würde der Nachdruck auf *σφαιροειδεῖ* liegen und der Kopf seiner Rundung wegen mit einem *κόσμος* verglichen werden.


Digitized by Google

ist *αἰσθήσεις, ὁρμαὶ* u. s. w., sondern: das *ἡγεμονικὸν* bringt dieselben hervor, ist *τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας κτλ.* Man darf dies keineswegs für Haarspalterei ausgeben: denn der Unterschied, der nach Seneca zwischen Kleanthes und Chrysipp bestand, läuft doch eben darauf hinaus, dass Chrysipp in den verschiedenen Kräften der Seele immer wieder dasselbe *ἡγεμονικὸν* erblickte, Kleanthes dagegen darin nur vom *ἡγεμονικὸν* ausgehende Wirkungen sah. Mit dem *ἡγεμονικὸν* die *ὁρμαὶ* und gar die *πάθη* zu identifiziren geht schon deshalb nicht an, weil dann das Gehirn auch der Sitz der Leidenschaften sein müsste, eine solche Annahme aber aller gesunden Vernunft und Erfahrung widerstreitet. Die *ὁρμαὶ* sind also zwar abhängig vom *ἡγεμονικὸν* aber doch von ihm verschieden. Wie nun die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Sinne darauf beruht, dass die vom *ἡγεμονικὸν* ausgehenden Luftströmungen auf bestimmte körperliche Theile, die Sinnesorgane treffen, so werden wir annehmen, dass auch ein bestimmter körperlicher Theil vorhanden war, der vermöge seiner eigenthümlichen Anlage in Folge der Einwirkung des *ἡγεμονικὸν* die *ὁρμαὶ* hervorbrachte. Und dieser Theil war nach Kleanthes das Herz, wie wir durch Galen. de Hippocr. et Plat. plac. III 5 (= fr. eth. 9) erfahren: *οὐ μόνον Χρύσιππος ἀλλὰ καὶ Κλεάνθης καὶ Ζήνων ἑτοίμως αὐτὰ τιθέασιν* (nämlich *τοὺς φόβους καὶ τὰς λύπας καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα πάθη κατὰ τὴν καρδίαν συνίστασθαι*). Wäre dasselbe aber bloss Organ des *ἡγεμονικὸν* oder der Vernunft gewesen, so würden sich die vernunftwidrigen *ὁρμαί*, die *πάθη*,[1]) nicht daraus ableiten lassen. Es muss dasselbe da-

---

[1]) Da diese Definition nach Diog. VII 110 (ausführlicher bei Stob. ecl. II 166) auf Zenon zurückgeht, so dürfen wir sie bis auf Weiteres auch Kleanthes zutrauen. Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dass diese Zenonische Definition das Vorhandensein eines der Vernunft widerstrebenden Elements in der Seele voraussetzt Dazu

Digitized by Google

her die Fähigkeit besessen haben die vom ἡγεμονικὸν empfangenen Wirkungen selbständig fortzuleiten. Also auch,

stimmt die Nachricht (Tertull. de anim. 14), dass Zenon drei Seelentheile unterschieden habe. Chrysipp, der das Seelenleben einheitlich fasste, in allen Aeusserungen desselben nur Modificationen des einen ἡγεμονικὸν erblickte, leitete von einer διαστροφὴ desselben (vgl. Diog. VII 110) die πάθη ab. Wenn wir bei Plut. virt. mor. c. 3 S. 441 (bei Zeller IIIa 199, 3) über Zeno, Aristo und Chrysipp lesen: νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετὴν καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ, so scheint dies der Nachricht, dass Zenon drei Seelentheile unterschied, zu widersprechen. Dies scheint aber nur so. Wir haben hier dieselbe Lehre, nur mit dem Unterschiede, dass sie hier eine physikalische, in jenem anderen Berichte eine moralische Fassung hatte. Dem Auge des heraklitisirenden Physikers erschienen die verschiedenen Seelentheile, da sie doch alle körperlicher Natur waren, nur als Metamorphosen eines und desselben Urwesens. Indessen die dabei übrig bleibende, äussere und zeitweilige, Verschiedenheit genügte doch moralisch verschiedene Wirkungen von ihnen ausgehen zu lassen und erlaubte es dem Moralisten von drei Seelentheilen zu sprechen. Vielleicht war es Chrysipp gelungen vermittelst eines Paralogismus den Glauben zu erwecken, dass die Lehre von dem einheitlichen Seelenwesen bereits von Zenon vertreten wurde, denn er führe ja alle Manifestationen des Seelenlebens auf das eine ἡγεμονικόν, den einen λόγος zurück: nur das Zeno unter diesem ἡγεμονικόν, unter diesem λόγος nicht den bestimmten Theil der menschlichen Seele, sondern das allen zu Grunde liegende Urwesen verstand, das allerdings in dem λόγος genannten Theil der Seele reiner als in den übrigen zur Erscheinung kam. Dafür dass Zenon die Einheitlichkeit des Seelenwesens nicht in dem Maasse wie Chrysipp anerkannte, spricht auch seine bekannte Auffassung der πάθη, die er nicht wie jener mit den κρίσεις identificirte, sondern für Wirkungen derselben erklärte und daher von ihnen sonderte, vgl. Zeller IIIa 227, 4. Wellmanns Behandlung desselben Gegenstandes in Fleckeis. Jahrb. 1873 S. 476 mangelt es an eindringender Schärfe.

Digitized by Google

wenn wir das Herz als den Sitz der Leidenschaften betrachten, tritt uns hier ein Seelenleben entgegen, das von der Vernunft als ἡγεμονικὸν bis zu einem gewissen Grade unabhängig ist. Das sind Hypothesen; sie zeigen aber, dass, wer den Plutarchischen Bericht auf Kleanthes bezieht, mit den Resultaten der vorhergehenden Untersuchung nicht nothwendig in Widerspruch tritt. Man könnte im Gegentheil in Plutarchs Worten noch eine Bestätigung dafür finden, dass Kleanthes die aristotelische Lehre vom ποιητικὸς νοῦς wenn auch unter Modificationen sich angeeignet hat: darauf scheint nämlich τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας hinzudeuten. Auch insofern könnte er sich an Aristoteles angeschlossen haben, als er das gesammte Seelenleben, insoweit es nicht im νοῦς ποιητικὸς enthalten ist, in das Herz verlegte und dieses für den Sitz des thierischen Lebens erklärte.[1]) — Sollen wir deshalb Kleanthes zu einem Aristoteliker machen? Krische die theol. Lehren S. 84 meint freilich, dass θύραθεν εἰσκρίνεσθαι von Stob. I 790 nach aristotelischer Sprachweise ausgedrückt sei. Dagegen verdient bemerkt zu werden, dass an der fraglichen Stelle bei Aristot. de gener. anim. II 3 p. 736ᵇ 28 nicht εἰσκρίνεσθαι sondern ἐπεισιέναι gesagt wird. Für sich allein kann dies aber nichts entscheiden. Auf jeden Fall sind wir, nachdem wir einmal gesehen haben, wie Kleanthes' Eigenthümlichkeit den andern Stoikern gegenüber zum Theil darauf beruhte, dass er enger als diese sich an den ephesischen Philosophen anschloss, nach den Gesetzen methodischer Forschung verpflichtet zu fragen, ob nicht auch seine Ansicht über den Ursprung der vernünftigen Seele im Menschen mit

---

[1]) Da wir gefunden haben, dass Posidonius sich in vielen Punkten an Kleanthes anlehnte, so kann die Frage nicht umgangen werden, wie er sich das Verhältniss des νοῦς zum übrigen Seelenleben gedacht und wo er namentlich den Sitz des ἡγεμονικὸν gesucht hat. Sie ist deshalb in Excurs III erörtert worden.

Digitized by Google

der Heraklitischen zusammentrifft, oder, richtig gesprochen, wir dürfen gar nicht erst fragen; denn es steht hinreichend fest (worüber man die Belege bei Zeller I 642 ff.[4] und 647 f. vergleiche), dass nach Heraklit die Seele, der göttliche Theil des Menschen, dem Körper ursprünglich fremd, erst von aussen in ihn hineingekommen ist und nach dem Tode wieder daraus entweicht. In diesen Punkten, in denen Kleanthes von den meisten Stoikern abwich, berührte er sich also mit Heraklit. Und ebenso wenn er, wie wir angenommen haben, sich den *λογισμὸς* als einem *ποιῶν τὰς αἰσθήσεις* vorstellte; denn Heraklit schilderte das Erwachen der vernünftigen Seele als ein blitzartiges Aufflammen, dessen Wirkungen sich bis zu den Sinnesorganen erstrecken sollten s. Schuster S. 138 f. Eine Sonderung der Seele in *νοῦς* und *ψυχὴ* hat zwar Heraklit noch nicht vorgenommen, konnte sie aber veranlassen durch solche Aeusserungen, wie sie sich bei Sext. Emp. adv. dogm. I 129 f finden und von Schuster S. 138, 2 besprochen sind: danach sind Vernunft und Unvernunft zwar nicht verschiedene Wesen, aber doch verschiedene Zustände eines und desselben Wesens; und diese Verschiedenheit fällt bei Heraklit mehr ins Gewicht als sie es bei einem anderen Philosophen thun würde, weil ja nach ihm auch das scheinbar Verschiedenste schliesslich doch nur eine verschiedene Erscheinung eines und desselben Urwesens ist. Dass Kleanthes in den fraglichen Punkten an Heraklit angeknüpft habe, wird sich daher kaum läugnen lassen. Auf der andern Seite versteht es sich aber von selber, dass, was bei Heraklit noch unentwickelt, von ihm mehr in der Form der Ahnung gegeben war, durch Kleanthes dem Standpunkt einer fortgeschrittenen Zeit gemäss ausgebildet und genauer bestimmt wurde. Bei diesem Verfahren mag er sich dann auch aristotelische Erörterungen zu Nutze gemacht haben. Was freilich, um darauf noch einmal zurückzukommen, das *θύραθεν εἰσκρί-*


Digitized by Google

νεσθαι betrifft, so könnte leicht nicht Kleanthes diesen Ausdruck von Aristoteles, wohl aber Aristoteles sein *θύραθεν ἐπεισιέναι* von Heraklit entnommen haben. Denn wenn Aristoteles 736[b] 27 sagt: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι,* so kann sich dies wenigstens gegen Heraklit richten, der nicht bloss den *νοῦς* sondern die Seele überhaupt auf diese Weise in den Körper eintreten liess; wenn er dagegen gleich darauf 35 ff. gegen die Ansicht redet, nach der der Keim des Lebens und der Seele im Feuer liegt, so weiss ich nicht an welchen anderen Philosophen als Heraklit man dabei denken soll.

Als eine Eigenthümlichkeit des Kleanthes hat man bemerkt (s. Zeller III[a] 240, 5 u. 119, 2), dass dieser die Tugend von einer Spannung, *τόνος,* der Seele ableitete, den *τόνος* aber als *πληγὴ πυρὸς* bezeichnete; vgl. Wachsmuth, I fr. 13. Davon ist schon einmal die Rede gewesen (S. 118) und dabei auf die in dieser Hinsicht zwischen Kleanthes und Heraklit bestehende Uebereinstimmung hingewiesen worden. Der *τόνος* freilich hatte in der stoischen Schule eine weitreichende Bedeutung (vgl. Zeller 118 f. u. 131) und auch Chrysipp hatte das Gute in unseren Handlungen von einer *εὐτονία ψυχῆς* abgeleitet (Zeller 236, 6). Nichts hindert uns aber anzunehmen, dass erst Kleanthes und nicht schon Zenon diese Bedeutung bis auf das moralische Gebiet ausgedehnt hatte. In diesem Falle würden wir einen neuen Beweis dafür haben, dass er in der Durchführung des Heraklitismus consequenter als sein Lehrer war. Denn obgleich es nicht überliefert wird, so ist es doch sehr wahrscheinlich, dass die Lehre vom *τόνος* heraklitischen Ursprungs ist. Diese Lehre hängt nämlich mit der andern zusammen, dass alle Dinge auf eine doppelte Bewegung zurückgehen, die nach aussen und die nach innen: darauf beruht die Existenz und Form der Dinge, mit anderen Worten ihr eigenthümliches

Digitized by Google

Wesen vgl. Zeller 118. 131 f. Diese doppelte Bewegung findet sich in jedem Einzelnen, wiederholt sich aber auch im grossen Ganzen der Welt. Dass hier ihr Vorbild Heraklits Weg nach oben und nach unten sei, ist längst anerkannt worden. Aber Heraklit war hierbei nicht stehen geblieben: wie im Universum so sind auch in jedem einzelnen Theile Gegensätze wirksam, eine auseinander- und eine zusammengehende Bewegung (Zeller I 597 f.). Dass die Stoiker und Heraklit über die Ursachen einig waren, auf denen das eigenthümliche Wesen eines Dinges beruht, ist danach keinem Zweifel unterworfen. Die Frage ist nur, ob auch Heraklit die Wirkung dieser Ursachen mit demselben Namen wie die Stoiker d. h. als eine Spannung, *τόνος*, bezeichnet habe. Diese Frage wird durch die *παλίντονος ἁρμονίη* bejaht. Oder wenn man statt dessen mit Schuster S. 230 f. der *παλίντροπος ἁρμονίη* den Vorzug gibt, so verweise ich auf Plato Soph. 242 C: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυννενοήκασιν, ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστερον ἀμφότερα καὶ λέγειν, ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἕν ἐστιν ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι.* Der Sinn des *συντονώτεραι* ist offenbar der, dass die dadurch bezeichneten Philosophen d. h. Heraklit und seine Anhänger ein gleichzeitiges *διαφέρεσθαι* und *ξυμφέρεσθαι* in demselben Dinge annahmen und dass diese *ἁρμονία συντονωτέρα* sei als die andere, die nach dem *διαφέρεσθαι* eintritt, bei der das *διαφέρεσθαι* also dem *ξυμφέρεσθαι* vorausgeht. *Αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν* ist daher ebenso gesagt wie *οἱ ῥέοντες* im Theätet, worüber ich I S. 150 gesprochen habe.[1]) Es

[1]) Auch aus diesem Grunde empfiehlt sich *παλίντονος ἁρμ.* mehr als *παλίντροπος ἁρμ.* Heraklit kam es darauf an, die Gleich-

Digitized by Google

ist danach mindestens sehr wahrscheinlich, dass schon Heraklit dem *τόνος* eine ähnliche Bedeutung beilegte, wie die Stoiker, unter denen zuerst und vorzüglich Kleanthes sich dieser Lehre bemächtigt zu haben scheint. So knüpft dieselbe zwischen ihm und Heraklit ein neues Band.

Noch weniger als in dem eben erörterten Falle werden wir durch die Ueberlieferung in einem anderen unterstützt, in dem wir doch ebenfalls nicht ohne Wahrscheinlichkeit eine eigenthümliche Lehre des Kleanthes auf Heraklit zurückführen können. Sie bezieht sich auf das Entstehen der Vorstellung (*φαντασία*) in uns, über welches die Ansichten der Stoiker auseinander gingen; vgl. Zeller III[a] 72. Den Anlass

---

zeitigkeit der beiden entgegengesetzten Bewegungen zu bezeichnen; nur darin liegt die Eigenthümlichkeit seiner Ansicht. Diese Gleichzeitigkeit aber wird nur durch *παλίντονος* ausgedrückt, insofern jede Spannung dieselbe voraussetzt, *παλίντονος* aber ähnlich wie *σύντονος* eine besonders straffe Spannung bezeichnet. Dagegen wäre *παλίντροπος* ein ungenauer Ausdruck, da er auch von der schlafferen Harmonie gebraucht werden könnte, in der die zusammengehende auf die auseinanderstrebende Bewegung folgt, gewissermassen deren Rückkehr ist. Die *παλίντροπος ἁρμονία* an die Stelle der *παλίντονος* zu setzen dazu konnte eine Erklärung führen wie sie Eryximachus in Platons Sympos. 187 A f. von Heraklits Worten gibt, indem er das *διαφέρεσθαι* und *ξυμφέρεσθαι* unter sich in das Verhältniss des Nacheinander setzt. Ausserdem ist es glaublich, dass man Heraklits Worte, die eigentlich eine weitere Bedeutung hatten, besonders auf das Ganze der Welt bezog, den *κόσμος* (vgl. Plut. Is. c. 45 und de an. procreat. c. 27 bei Schuster S. 231 Anm.); da dessen Gefüge, *ἁρμονία*, aber auf der *ἄνω* und *κάτω ὁδός*, auf dem *τρέπεσθαι* und *πάλιν τρέπεσθαι* (vgl. Kleanthes bei Stob. ecl. I 372 und Parmenides' *παλίντροπος κέλευθος* bei Schuster S. 230 Anm.; auch Diog. IX 7: *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα*, wo die *ἐναντιοτροπὴ* ebenso zu verstehen ist wie die *ἐναντιοδρομία* bei Stob. ecl. I 58) beruht, so konnte, wie *κόσμου* zu *ἁρμονίῃ* hinzugefügt wurde, sich auch *παλίντροπος* statt *παλίντονος* einschleichen.

Digitized by Google

zu dieser Verschiedenheit der Meinung hatte Zenon gegeben, indem er die Vorstellung als τύπωσις bezeichnete,[1]) aber nicht genauer bestimmte, was er darunter verstand. Während also Chrysippos die Beziehung in einem weiteren Sinne nahm und durch ἑτεροίωσις, Veränderung überhaupt erklärte, fasste Kleanthes sie buchstäblich auf und verglich die Vorstellungen den Abdrücken, welche das Siegel im Wachs macht.[2]) Man fand, wie es scheint, dieses Hängen am Buchstaben für die beschränkte Orthodoxie des Kleanthes so charakteristisch, dass man die Frage, wie Kleanthes zu dieser eigenthümlichen Theorie kam, dadurch für vollkommen gelöst hielt. Und doch ist sie dies nicht. Denn die Lehre, welche Kleanthes aufstellte, war noch ehe er dies that von Platon längst widerlegt worden; man wird aber Kleanthes nicht für einen so unwissenden Menschen halten, dass ihm diese Widerlegung, die sich Theätet. p. 191 C ff. findet, unbekannt war: wenn er also trotzdem an ihr festhielt, so kann die Ursache davon nicht allein Zenons Vorgang gewesen sein, dessen τύπωσις ja eine allgemeinere Auslegung vertrug. Die Uebereinstimmung zwischen der von Platon bekämpften und der von Kleanthes vertheidigten Lehre geht ausserdem so weit, dass irgend ein Zusammenhang zwischen beiden bestanden haben muss und die eine nicht unabhängig von der andern entstanden sein kann. Niemand wird aber annehmen wollen, dass Kleanthes die Lehre von Platon entlehnt habe; denn wenn auch Platon dieselbe nur insofern widerlegt als sie nicht genügt um den Irrthum in unserem Vorstellen zu erklären, so empfiehlt er sie doch auch keineswegs, sondern behandelt sie scherzhaft wie etwas, dem er keinen besonderen Werth beilegt.

---

[1]) Zu den von Zeller angeführten Stellen vgl. noch Euseb. präp. ev. XV 20 (= Arius Didym. fr. 39, 3 bei Diels).

[2]) Ueber diese Theorie vgl. ausser Zeller auch noch Excurs IV.



Ist sie daher von Aristoteles abzuleiten? Derselbe gibt nämlich de mem. p. 450ª 27 ff. zur Erklärung der *μνήμη* folgende Darstellung: *δῆλον γὰρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτο τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν, οἷον ζωγράφημά τι τὸ πάθος, οὗ φαμὲν τὴν ἕξιν μνήμην εἶναι· ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις· διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὖσιν οὐ γίνεται μνήμη, καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγῖδος· τοῖς δὲ διὰ τὸ ψήχεσθαι, καθάπερ τὰ παλαιὰ τῶν οἰκοδομημάτων, καὶ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίνεται ὁ τύπος. διόπερ οἵ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονές εἰσιν· ῥέουσι γὰρ οἱ μὲν διὰ τὴν αὔξησιν, οἱ δὲ διὰ τὴν φθίσιν. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ λίαν ταχεῖς καὶ οἱ λίαν βραδεῖς οὐδέτεροι φαίνονται μνήμονες· οἱ μὲν γάρ εἰσιν ὑγρότεροι τοῦ δέοντος, οἱ δὲ σκληρότεροι· τοῖς μὲν οὖν οὐ μένει τὸ φάντασμα ἐν τῇ ψυχῇ, τῶν δ' οὐχ ἅπτεται.* Dieselben Unterschiede des Gedächtnisses und der Vorstellungen, wie sie hier Aristoteles aus der *ὑγρότης* und *σκληρότης* des Organs erklärt, werden auch von Platon im Theätet p. 194 E besprochen; man würde aber auch ohnedies nicht im Zweifel sein, dass bei Aristoteles wie bei Platon es sich um dieselbe Lehre handelt. Sollte Kleanthes an diese entlegene und vereinzelte Darstellung des Aristoteles angeknüpft haben? Sehr wahrscheinlich ist dies nicht. Dazu kommt noch ein Unterschied, der wenn auch nicht zwischen der Lehre, so doch zwischen der Darstellung des Aristoteles und Kleanthes stattfindet. Während nämlich Kleanthes die Vergleichung so weit ausdehnte, dass er auch die Seele, auf welche der Eindruck stattfindet, mit dem Wachs verglich, geht Aristoteles nicht so weit und bleibt bei der Vergleichung dessen, was den Eindruck hervorbringt, mit dem Siegel stehen.

Digitized by Google

Er deutet uns wohl dadurch an, dass er nur eine Vergleichung geben will und es mit derselben nicht so ernst genommen hat als Kleanthes. Dann kann er aber auch nicht dessen Quelle gewesen sein. So werden wir abermals auf Plato zurückgewiesen, bei dem die Vergleichung mit dem Wachs nicht bloss nicht fehlt, sondern noch weiter ins Einzelne durchgeführt ist. Durch Plato kann aber Kleanthes wie wir schon sahen nicht veranlasst worden sein diese fragliche Lehre von neuem aufzustellen. Wenn sie trotzdem in der Darstellung derselben übereinstimmen, so kann dies nur daher rühren, dass sie beide auf die Lehre eines dritten älteren Philosophen zurückgehen. Man kann an Demokrit denken, der nach Theophrast de sensib. 51 den Vorgang des Sehens durch dieselbe Vergleichung erläuterte. Indessen ist dort nur vom Sehen die Rede, nicht von den Vorstellungen der Seele, und ausserdem wird mit den Eindrücken in Wachs nicht der Eindruck verglichen, den äussere Objecte auf uns, sondern der, den sie auf die dazwischen liegende Luft hervorbringen. Wenn wir uns nun nach einem anderen Philosophen umsehen, so werden wir durch die bisherigen Untersuchungen auf Heraklit geführt; denn wir haben bemerkt, dass Kleanthes öfter, wo er abseits von den übrigen Stoikern seinen eigenen Weg einschlug, dabei Heraklit folgte. Es ist daher die am nächsten liegende Annahme, dass er dies auch in diesem Falle gethan habe, und Alles wird darauf ankommen, ob diese Hypothese auch in ihren Consequenzen sich bewährt. Eine Consequenz daraus aber ist, dass auch die von Platon im Theätet kritisirte Theorie Heraklit gehört. Das Eigenthümliche dieser Theorie liegt ausser der besprochenen Vergleichung in der Erklärung, welche sie vom Irrthum gibt, dass derselbe aus einer Verbindung des Denkens und der Sinne entsteht, mit andern Worten, dass Irrthum überall da ist, wo der Geist die Wahrnehmungen der Sinne

missversteht; vgl. p. 195 A: *πάντες οὖν οὗτοι γίγνονται οἷοι δοξάζειν ψευδῆ. ὅταν γάρ τι ὁρῶσιν ἢ ἀκούωσιν ἢ ἐπινοῶσιν, ἕκαστα ἀπονέμειν ταχὺ ἑκάστοις* (den in unserem Geiste vorhandenen Vorstellungen) *οὐ δυνάμενοι βραδεῖς τέ εἰσι καὶ ἀλλοτριονομοῦντες παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι πλεῖστα κτλ.* Dieselbe Ansicht theilte aber auch Heraklit, wie man aus seinen von Sextus Emp. adv. dogm. I 126 aufbewahrten Worten schliessen muss: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων;*[1]) vgl. dazu Schuster S. 26 ff. Wir mögen den Text dieser Worte herstellen wie wir wollen, die Uebeinstimmung mit der platonischen Darstellung besteht fort. Wenn wir mit Bernays schreiben *βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος,* so werden wir an den Unterschied erinnert, den Plato zwischen einem *κήρινον ἐκμαγεῖον καθαρωτέρου κηροῦ* und *κοπρωδεστέρου* (p. 191 C vgl. 194 C u. E) macht. Halten wir dagegen die überlieferte Form der Worte fest, so erinnern uns die *βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες* an die *ἀμαθεῖς* Platons (p. 195 A), die ja *παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι* und denen eben dadurch die Sinne zu schlechten Zeugen werden; denn *βάρβαρος* und *ἀμαθὴς* werden auch von Aristophanes Wolken 492 als Synonyma verbunden.[2]) Dass Heraklit dieselbe Eigenschaft das eine

---

[1]) Denn schwerlich wird Jemand Zeller zustimmen, wenn dieser I⁴ S. 652 in diesen Worten den Gedanken findet, dass im Vergleich mit dem vernünftigen Erkennen die sinnliche Wahrnehmung überhaupt wenig Werth hat.

[2]) Ich nehme also *βάρβαρος* in der Bedeutung von „roh, unvernünftig" und sehe nicht ein, warum nicht schon zu Heraklits Zeit das Wort diese Bedeutung gehabt haben kann. Schuster S. 26, 2 hat dem Worte eine neue Bedeutung zu geben versucht, die von „eine Sprache nicht verstehend", und damit den Beifall von Zeller I⁴ 612, 4 gefunden. Wenn sich aber Schuster für seine Behauptung auf Aristophanes Vögel 199 beruft, so hat er sich ein Missverständniss zu

Digitized by Google

Mal durch *βάρβαρος* das andere Mal durch *ἀμαθής* bezeichnete, scheint sich aus fr. 31 Sch. zu ergeben: *κρύπτειν ἀμα-*

Schulden kommen lassen. Der Wiedehopf sagt dort mit Bezug auf die übrigen Vögel:

ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ
ἐδίδαξα τὴν φωνήν, ξυνὼν πολὺν χρόνον.

d. h. ich habe sie, die vorher nur zwitscherten, reden gelehrt. (Es ist beiläufig gesagt nicht nöthig *πρὸ τοῦ* irgendwie, wie Kock wollte in *βροτῶν*, zu ändern. Das *βαρβαρίζειν* wird als *φθόγγος* gedacht, *φωνή* aber ist diesem gegenüber eine höhere Stufe, vgl. Plato Phileb. 18 B. *φθέγγεσθαι* braucht vom Zwitschern der Vögel und dem *βαρβαρίζειν* auch Herodot II 57 in den von Kock citirten Worten.) Wie der Scholiast diese Worte gefasst hat, kann uns dabei gleichgiltig sein. Ebenso wenig darf man sich auf Stellen berufen wie Sextus Emp. adv. dogm. II 12: *σημαινόμενον αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς* (sc. *τῆς φωνῆς*) *δηλούμενον καὶ οὗ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρυφισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες.* Denn auch hier bedeutet *βάρβαροι* nicht diejenigen, welche eine andere und besonders die griechische Sprache nicht verstehen, sondern diejenigen, welche eine andere und besonders eine andere als die griechische Sprache reden; dass aber dergleichen Leute in der Regel die griechische Sprache, auch wenn sie sie hören, nicht verstehen, ist eine Voraussetzung, die Sextus für seine Zeit zu machen vollkommen berechtigt war. Die Schuster-Zellersche Erklärung der Worte muss ich daher, weil sie sich auf eine nicht erwiesene Bedeutung von *βάρβαρος* gründet, verwerfen. Dagegen stimme ich ihnen zu, wenn sie die überlieferte Gestalt der Worte vertheidigen. Denn der Leichtigkeit des Uebergangs von *βόρβορος* in *βάρβαρος* und umgekehrt hält das Alter der Ueberlieferung das Gegengewicht. Peipers, Die Erkenntnisstheorie Platos S. 672 hat auf Plato Rep. VII 533 D verwiesen: *καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω* (sc. *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος*). Nach ihm soll diese Stelle für den Wortlaut des Heraklitischen Satzes in Betracht kommen. Da er gleichzeitig auch Galen I 27 ed. Kühn (*ὡς ἐν βορβόρῳ πολλῷ τὴν ψυχὴν ἑαυτῶν ἔχουσι κατεσβεσμένην*) citirt, so scheint er der Ansicht zu sein, dass durch Platons Worte die Richtigkeit der Bernays'-

Digitized by Google

θίην κρέσσον (vgl. Zeller I[4] 574, 6). — Aber nicht bloss eine Theorie des Irrtums wird im Theätet gegeben sondern auch eine Theorie der Erkenntniss (vgl. namentlich p. 193 C u. 194 B ff.), nach der die Wahrheit auf einer Verbindung unserer Vorstellungen mit Sinneseindrücken beruht. Was wir über Heraklits Ansichten erfahren, lässt sich damit wohl vereinigen. Wenn er nach der Ueberlieferung die Sinne gelegentlich Lügner nannte (s. Zeller I[4] 651, 4), so kann er dies nur für den Fall gemeint haben, dass ihnen kein rechter Verstand zur Seite steht', der ihre Angaben zu verwerthen weiss; in anderen Fällen, wie ich Schuster (S. 26 ff.) trotz Zellers (I[4] S. 656, 1) und Teichmüllers (Neue Studien zur Gesch. d. Begr. I. S. 97 ff.) Widerspruch zugeben muss, hat er ihr Zeugniss wohl zu schätzen gewusst. Auch nach Platons Darstellung aber sind die Sinne Lügner für diejenigen, die rohen Geistes sind, eine Quelle der Wahrheit nur für die Weisen. Nach Aristoteles Metaph. I 6 Anfg. hätte Heraklit geläugnet, dass es von den *αἰσθητὰ* ein Wissen, *ἐπιστήμη*, gäbe, weil dieselben in einem beständigen Flusse begriffen

---

schen Aenderung bewiesen werde. Das wäre aber doch höchstens dann der Fall, wenn *βαρβαρικῷ* nicht dabei stünde, und selbst dann bliebe die Beziehung der Worte auf Heraklit noch fraglich. Damit aber nicht Jemand, der den häufigen Uebergang von *βόρβορος* in *βάρβαρος* und von *βάρβαρος* in *βαρβαρικὸς* kennt, auf den Einfall komme *βαρβαρικῷ* anzusehen für entstanden aus *βορβόρῳ* und darum als Dittographie zu tilgen, so verweise ich auf Proclus in Remp. S. 398 (im Anhang zu Plat. Opp. Basel 1534 apud Joan. Valderum): *καὶ γὰρ ἡ χιλιὰς μία περίοδός ἐστιν ἀπὸ γενέσεως αὖθις εἰς γένεσιν ἄγουσα τὰς ψυχάς. εἴτε τοίνυν ἐννέα χιλιάδας τῶν περὶ γῆν αἱ ψυχαὶ κυλινδούμεναι κατὰ τὴν δεκάτην καθίστανται, εἴτε ἐννεάτη (ἐνναετῆ?) χρόνῳ (χρόνον?) τῷ περὶ τὴν γένεσιν προσκαρτερήσασαι πολέμῳ κρατεῖ (κρατεῖν?) μὲν τοῦ βαρβαρικοῦ κλύδωνος ἐν τῷ δεκάτῳ περιάγεσθαι δὲ εἰς τας συννόμους ἑαυτῶν οἰκήσεις λέγονται, πάντως που δῆλον, ὅτι κτλ.*

Digitized by Google

seien. Dies kann aber,' da Heraklits Ansicht dort der platonischen gleichgestellt wird, nur bedeuten, dass der Inhalt der Sinneswahrnehmungen nicht mit dem des Wissens identisch ist; nicht aber kann es bedeuten, dass die Gegenstände der Sinne für unser Wissen und Erkennen überhaupt keinen Anknüpfungspunkt bieten, was allein schon durch Plato Phädr. 249 B [1]) widerlegt werden würde. Dass hiermit aber die Darstellung des Theätet übereinstimmt braucht nicht weiter nachgewiesen zu werden. — Ich mache nur noch auf zwei Einzelheiten aufmerksam, die in der platonischen Darstellung an Heraklit erinnern. Hippolytus Refut. IX 9 citirt als heraklitisch: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.* Der Sinn dieser Worte mag schliesslich sein, welcher er will (siehe hierüber was Zeller I⁴ 656, 1 gegen Schuster bemerkt hat), so erinnert allein die äussere Form, die auf drei verschiedene Quellen der Erkenntniss zu deuten scheint, an Theätet p. 191 D: *ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν.* 195 A: *ὅταν γάρ τι ὁρῶσιν ἢ ἀκούσωσιν ἢ ἐπινοῶσιν* und ebenda: *παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι καὶ παρανοοῦσι.* [2]) Das andere Einzelne, was in der platonischen Darstellung an Heraklit erinnert, ist die Art, wie p. 194 C die Etymologie des Wortes *κέαρ* dazu herhalten muss die Richtigkeit der in Rede stehenden Lehre zu beweisen: *τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ, ὃ ἔφη Ὅμηρος αἰνιττόμενος τὴν τοῦ κηροῦ ὁμοιότητα.* Ueber Heraklits Etymologien vergl. Schuster S. 318 ff. Im Zusammenhang damit steht der Vorwurf, der p. 194 E dem Dichter gemacht wird, dass er das *λάσιον κέαρ* gerühmt habe; denn wenn das *κέαρ* auf *κηρὸς* gedeutet wer-

---

[1]) *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον.*

[2]) Doch vgl. auch Xenoph. Memor. I 4, 13: (*ποία ψυχὴ τῆς ἀνθρωπίνης*) *ὅσα αν ἀκούσῃ ἢ ἴδῃ ἢ μάθῃ, ἱκανωτέρα ἐστὶ μεμνῆσθαι;*


Digitized by Google

den muss, dann verdient Lob nicht das *λάσιον* sondern das *καθαρὸν καὶ λεῖον κέαρ*. Diese Kritik Homers könnte wenigstens ein Ausfluss des wegwerfenden Gesammturtheils sein, das nach Diog. IX I Heraklit über den Dichter gefällt hatte. — Schliesslich komme ich noch einmal auf die früher angeführten Worte des Aristoteles zurück. Wenn dieselben auf der einen Seite zu verschieden von der platonischen Darstellung sind um sich auf diese beziehen zu können, so stimmen sie auf der andern doch zu sehr mit ihr überein, als dass sich jeder Zusammenhang abläugnen liesse. Dieser Zusammenhang ist jetzt gefunden in der gemeinsamen Quelle, aus der sich beide ableiten. Hätten wir nur Plato und Aristoteles und wüssten von Heraklit und Kleanthes nicht, so könnte man vermuthen, jene beiden hätten sich eine gewöhnliche dem Gedankenkreise des Volkes entnommene Vergleichung zu nutze gemacht. Und doch empfiehlt sich auch an sich betrachtet diese Vermuthung nicht. Denn die Vergleichung, welche am nächsten liegt und deshalb der Anschauung des Volkes am meisten entspricht, ist nicht die des Wahrnehmens und Vorstellens mit den Eindrücken des Siegels, sondern mit dem Schreiben. Daher die *δέλτοι φρενῶν* und die *δελτογράφος φρὴν* des Aeschylus, daher die *λόγοι τῷ ὄντι γραφόμενοι ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν* im platonischen Phädrus, daher endlich auch die stoische Lehre bei Plut. plac. IV 11: *ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον* (so Diels st. *ἐνεργῶν*) *εἰς ἀπογραφήν. εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται.* Und würde denn Platon eine gewöhnliche und bekannte Vergleichung so umständlich eingeleitet haben, wie er 191 C thut: *θὲς δή μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τῷ μὲν μεῖζον κτλ.*? Nimmt man dazu das Uebrige, was in der vorhergehenden Untersuchung zur Sprache gekommen ist, so

Digitized by Google

hat die Ansicht, dass Heraklit der Urheber dieser Vergleichung ist, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Unter den Stoikern hatte allein Kleanthes es mit dieser Vergleichung ernst genommen und sie anscheinend ebenso wie Heraklit weiter durchgeführt, Zeno dagegen hatte sich begnügt, unsere Vorstellungen im Allgemeinen als *τυπώσεις* zu bezeichnen. So tritt auch hier wieder das sonst nachweisbare Verhältniss beider Männer hervor, dass Zenon den ersten Schritt thut, Kleanthes die Bahn des Heraklitismus weiter verfolgt.

Die selbständige Stellung, welche Kleanthes innerhalb der stoischen Schule einnimmt, gründet sich aber nicht bloss auf den Inhalt der Lehre, sondern auch auf die Form, die er derselben gab. Die einzige Nachricht, die wir hierüber haben, findet sich bei Diog. VII 41; wo nachdem von der üblichen Theilung der Philosophie in drei Disciplinen und der dabei befolgten Ordnung die Rede gewesen ist, fortgefahren wird: *ὁ δὲ Κλεάνθης ἓξ μέρη φησί, διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν, θεολογικόν.* Auf die Bedeutung dieser Nachricht fällt ein Licht erst durch die darauffolgenden Worte: *ἄλλοι δ' οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.* Diese letzteren Worte kann man zunächst auf den ganzen vorhergehenden von der Eintheilung der Philosophie handelnden Abschnitt beziehen. Dann würde man voraussetzen müssen, dass auch die gewöhnliche Unterscheidung von Logik, Ethik und Physik nicht als eine Eintheilung der Philosophie selber sondern der Darstellung der Philosophie gemeint sei. Zu dieser Voraussetzung würde der Anfang des betreffenden Abschnittes stimmen, in dem (39) die Theile nicht der *φιλοσοφία* sondern des *κατὰ φιλοσοφίαν λόγος* angekündigt werden: *τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον.* Aber auch nur der Anfang. Denn schon 40

läfst sich mit jener Voraussetzung nicht vereinigen: *εἰκάζουσι δὲ ζῴῳ τὴν φιλοσοφίαν, ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες, τοῖς δὲ σαρκωδεστέροις τὸ ἠθικόν, τῇ δὲ ψυχῇ τὸ φυσικόν.* Ausser dieser werden noch andere Vergleichungen angeführt, die alle nur dann angestellt werden konnten, wenn man die drei Disciplinen für Theile der *φιλοσοφία* hielt. Und dass wenigstens Chrysipp die Dreitheilung nicht auf die Darstellung beschränkte, ersehen wir aus Philodem *περὶ εὐσεβ.* S. 83 Gomp., wonach er den Namen der *Τριτογένεια* begründete mit *διὰ τὸ τὴν φρόνησιν ἐκ τριῶν συνεστηκέναι λόγων, τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἠθικῶν καὶ τῶν λογικῶν.* Wir dürfen daher in den Worten *τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον* auf *λόγον* kein besonderes Gewicht legen,[1]) und müssen der Bemerkung des Zenon von Tarsos eine andere Beziehnung geben. Nämlich diejenige, die Jeder ihr zuerst geben wird, auf die Eintheilung des Kleanthes. Diese Eintheilung, würden wir dann schliessen müssen, bezog sich nach der Absicht ihres Urhebers nicht auf die *φιλοσοφία* sondern auf den *λόγος*, betraf nicht die Wissenschaft sondern nur deren Darstellung. Zenon von Tarsos eignete sich diese Sechstheilung zwar an, übertrug sie aber von der Darstellung auf die Wissenschaft selber. Jetzt erst leisten die Worte was sie sollen, und geben uns von einer eigenthümlichen Lehre Zenons Kunde. Aber auch von einer eigenthümlichen Ansicht des Kleanthes. Man hat die auf die sechs Theile des Kleanthes bezüglichen Worte bisher nicht genug gewürdigt. Zeller III[a] S. 61, 1 sagt,

---

[1]) Ebenso ist *ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος* gebraucht bei Stob. ecl. II 40. Hier wird eine Eintheilung des *κατὰ φιλοσοφίαν λόγος* versprochen, und darauf die Stufenreihe angegeben, in der die Philosophie ihre Aufgabe erfüllt: die Eintheilung ist also keine, die bloss den Vortrag berührt, sondern trifft die Sache selber. Vgl. ebenda 46 f.

Digitized by Google

dass, wenn Kleanthes sechs Theile zählte, sich diese leicht auf die drei递Haupttheile zurückführen liessen.[1]) Das gilt allerdings von den beiden ersten Theilen, dem *διαλεκτικὸν* und dem *ῥητορικόν*, die sich leicht zum *λογικὸν* vereinigen lassen; gilt aber nicht mehr von dem Folgenden, da weder *ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν* noch *φυσικὸν καὶ θεολογικὸν* ohne weiteres, d. h. ohne die ausdrückliche Angabe, dass *ἠθικὸν* und *φυσικὸν* bald in einem engeren, bald in einem weiteren Sinne zu nehmen seien, die beiden ersten unter dem *ἠθικόν*, die beiden anderen unter dem *φυσικὸν* zusammengefasst werden können. So hat man lieber an der Ueberlieferung herumgedeutelt, ehe man sich entschloss dem Kleanthes eine eigenthümliche, von der der übrigen Stoiker abweichende Auffassung der Wissenschaft und ihrer Theile zuzugestehen. Wo man die ausdrückliche Ueberlieferung nicht anerkannte, hat man die andere Spur natürlich erst recht übersehen, die minder deutlich zu demselben Ergebniss führt. Denn es ist doch auffallend, dass Diogenes, der 39 f. ausführlich von den drei Theilen der Philosophie spricht, zwar eine Reihe anderer Stoiker nennt, Zeno und Chrysipp sogar zweimal citirt, des Kleanthes aber mit keiner Silbe gedenkt, weder da, wo es sich um die blosse Unterscheidung der Disciplinen, noch da, wo es sich um deren Ordnung handelt. Es muss also doch wohl mit ihm eine andere Bewandtniss gehabt haben, als mit den übrigen Stoikern und er jene gewöhnliche Dreitheilung verworfen haben. Was ihn dazu bestimmte, sehen wir jetzt, nachdem wir Zenos Bemerkung richtig gedeutet haben. Danach sollten in Kleanthes' Sinn die sechs Theile nur Theile der Darstellung (denn so und nicht anders ist *λόγος* hier, wo es *αὐτῇ τῇ φιλοσοφίᾳ* entgegengesetzt wird,

[1]) Nicolai de logicis Chrysippi libris S. 10 hat dies denn wirklich versucht.


Digitized by Google

zu fassen) sein, nicht auch der Wissenschaft oder der Philosophie. Natürlich knüpft sich hieran die Frage, wie er über die Eintheilung der Philosophie dachte. Man könnte meinen, seine Ansicht sei mit der der übrigen Stoiker so zu vereinigen, dass Kleanthes nur für die Darstellung der Philosophie eine abweichende Eintheilung gab, für die Philosophie selber aber an den üblichen drei Theilen festhielt. Dass dies wirklich die Ansicht des Kleanthes war, ist nach dem vorher Bemerkten sehr unwahrscheinlich und wird, streng genommen, durch die Art ausgeschlossen, wie von Diogenes die sechs Theile des Kleanthes den drei Theilen der übrigen entgegengesetzt werden. Die Ansicht des Kleanthes kann also nur gewesen sein, dass Theile der Philosophie selber, ihres Inhalts überhaupt nicht unterschieden werden könnten und dass, wenn man nun doch von Theilen spräche, sich diese nun auf die Form, auf die Darstellung bezögen. Befremdend ist diese Lehre nur für den ersten Anblick. Sie verliert das Auffallende, sobald wir bedenken, dass für die Stoiker die Eintheilung der Philosophie ein Problem war nicht bloss in Bezug auf die Art, sondern allgemein in Bezug auf die Möglichkeit derselben; denn bei der Erörterung dieses Problems konnte unter den denkbaren Lösungen auch die gegeben werden, welche uns eben als eigenthümliche Lehre des Kleanthes begegnet ist, dass nämlich die Philosophie in sich ungetheilt und eine sei, und Theile nur bei der äusseren Darstellung hervortreten. Aber freilich diese Thatsache, dass die Stoiker die Frage nach der Einheit der Wissenschaft überhaupt aufgeworfen haben, hat man bisher, wie es scheint, gänzlich übersehen und ist der Meinung gewesen, dass sie nur das Verhältniss der Theile unter einander, nicht aber auch das Verhältniss der Theile zum Ganzen erörtert haben. Und doch ist es eine Thatsache, über die uns Diogenes 40 belehrt: *καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ*

ἑτέρου ἀποκεκρίσθαι[1]), *καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά.* Nach der Ansicht der meisten Stoiker liessen sich also — so müssen wir die Worte verstehen — Theile der Philosophie unterscheiden, diese Theile stehen aber unter sich in so engem Zusammenhange, dass einer den andern voraussetzt und man in keiner der verschiedenen philosophischen Disciplinen vollkommen sein kann, ohne es auch in den übrigen zu sein. Dies ist die gewöhnliche stoische Ansicht, als deren Vertreter wir uns etwa Chrysipp denken können. Von derselben entfernten sich die, welche die Theile der Philosophie nicht bloss unterschieden (*διαιρεῖν*), sondern auch von einander sonderten (*ἀποκρίνειν*) und den einzelnen philosophischen Disciplinen eine grössere Selbständigkeit zusprachen. Nach dem, was ich in meiner Abhandlung de logica Stoicorum bemerkt habe[2]), ist dabei vielleicht an Zenon zu denken. Während hier das Band gelockert wurde, das nach der gemein stoischen Ansicht die einzelnen Disciplinen der Philosophie verknüpfte, wurde es von andern noch fester angezogen. Diese andern sind für uns durch Kleanthes vertreten. Denn während die meisten Stoiker, wie eng sie sich auch den Zusammenhang der einzelnen philosophischen Disciplinen denken mochten, doch dieselben immer noch als verschiedene Theile der Philosophie behandelten, wollte Kleanthes, wie sich uns aus der genauen Erklärung der Worte des

---

[1]) Denn dieses, was Cobet aufgenommen hat, und nicht *προκεκρίσθαι*, was Hübner billigt, halte ich für die richtige Lesart.

[2]) Ich habe dort nur von der Logik gesprochen. Es lässt sich aber wohl denken, dass Zeno, der von den Sokratikern ausgegangen ist, der Physik, wenn er ihr auch den Charakter einer Wissenschaft und darum auch das Recht als eine Disciplin der Philosophie zu gelten nicht absprechen konnte, doch einen tieferen Einfluss auf die Ethik nicht zugestand, die letztere vielmehr möglichst auf eigene Füsse zu stellen suchte.


Digitized by Google

Diogenes ergab, die Einheit der Philosophie nicht einmal so weit stören, dass er Theile darin unterschied, und behauptete, dass solche erst in der äussern Erscheinung der Philosophie, in deren Darstellung hervorträten. Man darf das Problem, um das es sich hier handelt, und die verschiedenen Stufen, welche seine Lösung durchlaufen zu haben scheint, wohl vergleichen mit der Frage nach der Einheit der Tugend und den Antworten, die darauf von Stoikern und Nicht-Stoikern gegeben worden sind. Uebrigens ist ausser den bezeichneten Versuchen der Lösung allem Anschein nach noch ein anderer gemacht worden. Diogenes fügt nämlich 40 nach den angeführten Worten hinzu: *καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν.* Das ungenannte Subjekt zu *ἐποίουν* können nur die Stoiker, d. h. die Mehrzahl der Stoiker sein. Von diesen wurde dann berichtet, dass sie in ihren Lehrvorträgen (denn an solche ist doch bei der *παράδοσις* zunächst zu denken) auf die angegebene Theilung keine Rücksicht genommen, sondern die Philosophie als ein Ganzes überliefert hätten, in dem Logik, Ethik und Physik sich unzertrennlich verbanden. Mit dieser Nachricht ist aber das bei Diogenes Folgende schlechterdings nicht vereinbar. Hier ist von der Ordnung der philosophischen Disciplinen die Rede und zwar nicht von einer Ordnung dem Werthe nach, sondern von der Ordnung, die bei den Vorträgen über Philosophie und überhaupt bei der Darstellung derselben eingehalten werden soll. Auf die letztere Bemerkung führt die Ausdrucksweise wie *ὁ Πτολεμαεὺς Διογένης ἀπὸ τῶν ἠθικῶν ἄρχεται* und *Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἄρχονται.*[1]) Nun werden aber von Diogenes nicht bloss viele Stoiker genannt, die

[1]) Auch dass, was hier über Panätius und Posidonius gesagt wird, sich *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν* gefunden haben soll, welche *Φανίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος* herausgegeben hatte,

eine solche Ordnung innehielten, sondern gerade solche, die wir für die Vertreter der Mehrzahl ansehen dürfen, nämlich Zenon, Chrysipp, Panätius und Posidonius. Diese alle d. h. die Mehrzahl der Stoiker machten also durchaus keine *μικτὴ παράδοσις*, sondern trugen die verschiedenen Theile der Philosophie in einer bestimmten Stufenfolge vor, die ihnen die angemessenste schien. Daran lässt sich nichts deuten und ändern. Wenn also die Worte *καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν* damit streiten, so muss in ihnen der Fehler liegen und da eine andere Erklärung als die gegebene nicht möglich ist, die Ueberlieferung irgendwie verderbt sein. Darauf führen auch abgesehen von der angestellten Erörterung die bei Diogenes folgenden Worte *ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν.* Denn dieses *ἄλλοι,* das im Zusammenhang unseres jetzigen Textes ganz unverständlich ist, setzt voraus, dass schon vorher auf andere Stoiker hingewiesen worden war, die über das Verhältniss der einzelnen Theile zu einander eine eigenthümliche von der der *ἄλλοι* verschiedene Ansicht hegten. Welches diese Ansicht war, das wird offenbar durch *τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν* ausgesprochen und es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass ein Wort wie *τινὲς* oder *ἔνιοι,* wodurch jene Ansicht auf Einige eingeschränkt wurde, verloren gegangen ist.[1]) Diese ungenannten Einige nahmen es also mit der Einheit der Philosophie so ernst, dass sie nicht einmal für die Dar-

muss beachtet werden. Denn daraus dürfen wir schliessen, dass die Ordnung gemeint ist, die die beiden genannten Philosophen in ihren *σχολαί,* den Lehrvorträgen befolgten.

[1]) Man kann rathen *καὶ τὴν π. μικτήν τινες* (oder *ἔνιοι*) *ἐποίουν* oder *ἔνιοι δὲ καὶ τὴν π. κτλ.* Gewähr hat natürlich keine dieser Vermuthungen. Ebenso wenig ist darauf Werth zu legen, dass in der Uebersetzung des Ambrosius das vorhergehende *τινες* zu *ἐποίουν*



stellung, für den Lehrvortrag eine Sonderung erlauben wollten; sie unterschieden sich dadurch von der Mehrzahl der Stoiker, die eine Sonderung zu solchem Zwecke forderten und nur über das Wie derselben verschiedener Meinung waren, nicht minder als von Kleanthes, der wenn er auch das Wesen der Philosophie für eines und ungetheilt erklärte, doch die Darstellung in verschiedene Theile zerlegte. Jene Ungenannten näher zu bestimmen, dazu fehlen uns die Mittel. Ihr Verfahren aber wird kaum ein anderes gewesen sein als dasjenige, welches wir in den sokratischen Dialogen eingehalten sehen, in denen an unzähligen Stellen dialektische Erörterungen, die sich auf den Gang der Untersuchung und die Bedingungen der Erkenntniss beziehen, mit den ethischen verbunden sind, ja in denen, wie im Phädon, Timäus und Staat, Physik, Ethik und Dialektik einander durchdringen und stützen. Da nun diese sokratische Weise auf der Ansicht ruht, dass die Tugend ein Wissen sei, so könnte derjenige Stoiker, der den sittlichen Werth des Wissens am meisten betont zu haben scheint, Herillos, auch die daraus fliessende Methode des Sokrates sich angeeignet haben. Ausserdem könnte man auch an Ariston denken. Derselbe verwarf zwar Dialektik und Physik und wird deshalb seine Vorträge immer auf die Ethik bezogen haben; aber wenn diese auch den Hauptgegenstand bildete, so hat er doch nicht unterlassen, wie wir aus erhaltenen Spuren erkennen, hin und wieder von den Quellen und Bedingungen des Wissens zu reden und Andeutungen über das Wesen der Gottheit zu geben, d. h. Dinge zu behandeln, die in den Kreis der Dia-

gezogen wird: sicut quidam eorum mixtas arbitrantur easque confuse ac permixte tradunt. Denn augenscheinlich liegt derselben ein Text zu Grunde, der noch mehr verderbt war als der jetzt bei Cobet gedruckte.

Digitized by Google

lektik und Physik fielen. Dies konnten andere wohl so darstellen, als ob er in seinen Vorträgen Dialektik, Ethik und Physik vermische. Das Unsichere dieser Vermuthung verkenne ich keineswegs und sehe überdies einen Einwand gegen dieselbe darin, dass in dem auf Zeno bezüglichen Abschnitt des Diogenes sonst von den Ketzern Ariston und Herillos nicht die Rede ist. — Nachdem die Untersuchung gezeigt hat, dass auch noch von anderen Stoikern die Frage nach der Einheit der Philosophie erörtert worden ist, dürfen wir um so zuversichtlicher die Auffassung der in Rede stehenden Worte des Diogenes für die richtige halten, wonach dieselbe uns über die Antwort belehren, welche Kleanthes auf jene Frage gegeben hatte. Dabei aber kann man sich der Frage nicht erwehren, warum denn Kleanthes, wenn er auch Dialektik, Ethik und Physik nicht als Theile der Philosophie anerkannte, doch nicht wenigstens für die Darstellung dieselben beibehielt und statt ihrer sechs andere einführte. Um dies zu erklären kann man darauf hinweisen, dass für die Darstellung thatsächlich die Logik in Dialektik und Rhetorik, die Ethik in einen allgemein ethischen und einen besonderen politischen, die Physik endlich in einen allgemein physikalischen und einen besonderen theologischen Theil zerfällt.[1]) Wahrscheinlich aber hat hier noch ein anderer Grund mitgewirkt, das Vorbild Heraklits. Denn dessen Schrift war nach Diog. IX 5 eingetheilt *εἰς τρεῖς λόγους εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.*[2]) Dass Heraklit selbst sein Werk so eingetheilt

[1]) Auch Chrysipp schloss nach Plutarch de rep. Stoic. p. 1035 B die Reihe der philosophischen Disciplinen mit *ὁ περὶ θεῶν λόγος*; derselbe war aber nach ihm nur ein Theil, der letzte, der *φυσικά*.

[2]) Muss nicht vor *θεολογικὸν* der Artikel hinzugefügt werden? Sonst wäre es besser vor *πολιτικὸν* den Artikel zu streichen, wie er denn auch bei Hübner fehlt.

Digitized by Google

habe, lässt sich daraus freilich noch nicht schliessen.[1]) Wohl aber sehen wir daraus, dass Spätere sie so eintheilten, und damit ist die Möglichkeit gegeben, dass auch Kleanthes dies that. Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir mit den drei *λόγοι* der Heraklitischen Schrift die sechs *λόγοι* des Stoikers vergleichen; denn während dieselben sonst ein Räthsel blieben, so finden sie jetzt ihre Erklärung nach der mehrfach bewährten Methode das Kleanthes innerhalb der Stoa Eigenthümliche von Heraklit abzuleiten. Die Anregung eine Eintheilung in *λόγοι* vorzunehmen hat danach Kleanthes von Heraklit empfangen, und ist durch ihn wohl auch veranlasst worden unter den *λόγοι* dem *πολιτικὸς* und *θεολογικὸς* eine Stelle anzuweisen; im Uebrigen versteht es sich von selber, dass er die Eintheilung, der sich die Schrift eines vorsokratischen Philosophen fügte, nicht ohne weiteres annehmen konnte, sondern daran vom Standpunkt seiner Zeit aus allerlei ändern musste. Aber so weit man es zu seiner Zeit noch sein konnte, war er auch in der Frage nach der Eintheilung der Philosophie Herakliteer. Wie Heraklit so war auch ihm der *θεολογικὸς λόγος* der letzte und wir dürfen hinzufügen der höchste Theil der Philosophie: das ist für den Philosophen, der die Tugend in eine Uebereinstimmung mit der göttlichen, nicht der menschlichen Natur setzte, ebenso charakteristisch, als es für Zeno ist, dass er die Philosophie in der Ethik gipfeln liess. Ja auch zu dem, was das Wichtigste in Kleanthes' Auffassung der Philosophie und ihrer Theile war, dass er nämlich eigentliche Theile der Philosophie nicht anerkannte, scheint er den Anstoss durch Heraklit bekommen zu haben. Denn wenn man überhaupt

---

[1]) Man sieht, dass ich nicht so weit gehe wie Schuster, der S 48 ff. die Eintheilung für heraklitisch erklärt. Aber auch Zeller kann ich nicht folgen, der I S. 569, 1[4] geneigt ist jene Eintheilung für ganz grundlos zu halten.

Digitized by Google

von verschiedenen Theilen der Philosophie vor Sokrates streng genommen nicht sprechen kann, so kann von solchen am allerwenigsten bei Heraklit die Rede sein, der nur ein Wissen anerkannte, dem die Menschen nachtrachten sollen, das Wissen von dem Göttlichen in der Natur. Der Darstellung dieses Wissens war sein Werk gewidmet, alles Uebrige erschien ihm als unnütze Vielwisserei; und wenn man trotzdem den Inhalt seiner Schrift in verschiedene *λόγοι* sonderte, so waren das eben nur *λόγοι*, d. h. Theile der Darstellung, durch die die Einheit der Erkenntnis und Wissenschaft selber nicht gestört wurde.

Das Ergebniss der vorstehenden Untersuchung ist, dass Kleanthes ein Schüler Zenons war, aber kein beschränkter und buchstabengläubiger, sondern ein selbständiger, ein Schüler in dem Sinne wie es Jeder, auch der Beste sein soll. Wenn Diogenes VII, 168 von ihm sagt: *ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἔμεινε δογμάτων*, so ist dies nach dem Zusammenhange im Gegensatze zu Ariston, Herillos und Dionysios zu verstehen und will nur sagen, dass Kleanthes nicht wie diese auf ketzerische Abwege gerieth, sondern im Grossen und Ganzen die Lehre Zenons fortführte oder wenigstens den Willen und Glauben hatte, dies zu thun.[1]) Was ihn von Zenon unterscheidet, das war, wenn wir von Einzelnem absehen, der weiter entwickelte Heraklitismus.[2]) Wenn ich frage, was ihn trieb, die Lehre seines Meisters gerade in dieser Rich-

[1]) Bezeichnend ist hierfür wie er bei Arius Didymus fr. 39 Zenons Lehre von der Seele auf Heraklit zurückführt. So könnte er auch sonst verfahren sein und in dem Glauben gestanden haben, dass der von ihm weiter entwickelte Heraklitismus dem Sinne und der Absicht Zenos entspräche und daher keinen Abfall von ihm bedeute.

[2]) Es ist bezeichnend, dass Zenon noch nicht über Heraklit geschrieben hatte, wohl aber Kleanthes nach Diog. 174 *τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεων* (s. Wachsmuth I S. 13) *τέσσαρα* und dessen Schüler



tung fortzubilden, so weiss ich darauf keine Antwort als die, welche sich auf die eigenthümliche Geistesart des Kleanthes gründet. Wie hat man nicht über den langsamen Denker gespottet! Und in gewisser Hinsicht hatte man auch Grund dazu, allein um deswillen schon, weil er nicht weniger als 19 Jahre im Schülerverhältniss zu Zenon geblieben sein soll.[1]) Nur hätte man auch die Kehrseite dieses Mangels nicht vergessen sollen. Kleanthes war keine die Begriffe zergliedernde, sondern eine anschauende Natur, er war wohl minder rührig aber vielleicht tiefer angelegt als sein Schüler Chrysipp: derselbe hat höchst charakteristisch seine eigne Begabung gegenüber der seines Lehrers dahin bestimmt, dass er die Wahrheiten beweise, die sein Lehrer finde.[2]) Das Interesse an der Philosophie fiel bei ihm nicht zusammen mit der Lust am dialektischen Redekampf; es ist eine religiöse Begeisterung, die ihn auch in der Wissenschaft leitet und die uns noch jetzt aus seinen Fragmenten anweht. So der Begeisterung hingegeben und im Anschauen lebend ist er auch innerhalb der Philosophie eine dichterische Natur. Er selbst freilich hat einmal die dichterische Form als eine Form bezeichnet, die man wählen müsse, um den philosophischen Gedanken bei der Masse desto leichter Eingang zu verschaffen.[3]) Dass aber die dichterische Form für ihn nicht

Sphäros nach Diog. 178 *περὶ Ἡρακλείτου πέντε* (*διατριβῶν*, was folgt, gehört wohl zum Titel einer anderen Schrift und muss durch eine Zahl wie *δύο* bei Diog. 175 vervollständigt werden).

[1]) Diog. VII 176.

[2]) Diog. VII 179: *καὶ πρὸς Κλεάνθην* (sc. *ὁ Χρύσιππος διηνέχθη*), *ᾧ καὶ πολλάκις ἔλεγε μόνης τῆς τῶν δογμάτων διδασκαλίας χρῄζειν, τὰς δὲ ἀποδείξεις αὐτὸς εὑρήσειν.* Wohl nur im Gleichniss drückt denselben Unterschied Diog. 168 und 179 aus, wenn er berichtet, dass vor der Bekehrung zur Philosophie Kleanthes Faustkämpfer, Chrysipp Schnellläufer war, vgl. Zeller 40, 8.

[3]) Vgl. Seneca ep. 108, 10.

Digitized by Google

bloss Mittel zum Zweck war, dass der Dichter nicht im Versemacher aufging, zeigt der eine Umstand, dass er auch da, wo er das Kleid des Poeten ausgezogen hatte, in seinen prosaischen Schriften noch Dichter blieb.[1]) So besass er wohl diejenigen Eigenschaften, die ihn zu einem glänzenden und auch noch in später Zeit anerkannten Schriftsteller machen konnten, aber wie es scheint nicht diejenigen, die zum guten Lehrer gehören. Er hatte wenig Schüler[2]) und es macht den Eindruck als ob die stoische Schule unter ihn im Niedergang war.[3]) So steht Kleanthes fast fremd in einer

---

[1]) Denn auch hier drückte er sich gern metaphorisch und im Gleichniss aus, vgl. Sext. Emp. adv. dogm. III 90: *βίου δυσμαί* für Lebensende, und der Leib wird ebenda einem argen Despoten verglichen, der über uns wacht und täglich seinen Tribut fordert. Von dem *κάλλυντρον*, mit dem nach Sextus a. a. O. V 73 die *ἡδονὴ* verglichen wird, ist früher (S. 95 f.) die Rede gewesen. Für sein religiöses ebenso wie für sein dichterisches Empfinden zeugt die Vergleichung der Welt mit einem *τελεστήριον*, der Sonne mit dem *δᾳδοῦχος* u. s. w. fr. theol. 4 Wachsm. Anderwärts, fr. phys. 6, nannte er die Sonne ein *πλῆκτρον· ἐν γὰρ ταῖς ἀνατολαῖς ἐρείδων τὰς αὐγὰς οἷον πλήσσων τὸν κόσμον εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει* (womit übrigens zu vergleichen ist das Fragment des Skythinos bei Plutarch cur Pythia nunc non redd. orac. carm. 16 p. 402 B). Bekannt ist aus Cicero de finib. II 69 das Gemälde, das er in seinen mündlichen Vorträgen von der Lust entwarf, die auf dem Throne sitzt und sich von den Tugenden bedienen lässt.

[2]) Dass Kleanthes wenig Schüler hatte, kann man aus Diog. VII 182 schliessen, wo von Chrysipp erzählt wird: *οὗτος ὀνειδισθεὶς ὑπό τινος ὅτι οὐχὶ παρ' Ἀρίστωνι μετὰ πολλῶν σχολάζοι „εἰ τοῖς πολλοῖς, εἶπε, προςέσχον, οὐκ ἂν ἐφιλοσόφησα“.* Vielleicht ist hieraus auch zu erklären, was schon im Alterthum auffiel, dass Eratosthenes als Philosophen, die zu seiner Zeit in Athen eine Rolle spielten, Ariston und Arkesilaos, aber nicht Kleanthes nennt, vgl. Strabo I p. 15.

[3]) Erst so begreifen wir recht das Lob, das Chrysipp als dem Neugründer der Stoa, als dem gespendet wird ohne den dieselbe nicht sein würde, vgl. Zeller III[a] 39, 5. Charakteristisch ist auch,


Digitized by Google

Zeit, in der es um zu gelten vor Allem dialektischer Gewandtheit bedurfte. In demselben Maasse wie er durch seine poetische Natur sich von seinen nüchternen Schulgenossen Zenon und Chrysipp unterschied, tritt er den alten Naturphilosophen näher. Keinem derselben aber war er mehr verwandt als dem ephesischen Weisen, der was er als Philosoph erforscht begeistert wie ein Prophet verkündete und wie ein Dichter in bilderreicher Sprache verklärte, der Mühe hatte was sein Inneres bewegte an tiefen Gedanken und reichen Anschauungen in Worte zu fassen. Es war diese Wahlverwandtschaft, die Kleanthes zu Heraklit trieb. Derselbe hatte wohl genug Schüler, die sich mit dem Munde zu ihm bekannten und das Grundthema seiner Lehre zu Paradoxien ausbeuteten[1]), aber so weit wir sehen keinen Anhänger, der es mit dem Wesen seiner Lehre so ernst genommen hat wie der Stoiker Kleanthes. Je mehr aber dieser neue Heraklitismus in der Eigenart des Kleanthes wurzelte, desto weniger konnte er innerhalb der Stoa Boden fassen. Das beweist schon Kleanthes' Nachfolger und Schüler Chrysippos. —

Dass Chrysipps Verdienst besonders in der Ausbildung der Dialektik liegt, ist längst anerkannt, und um dasselbe ganz zu würdigen, muss man sich erinnern, welche heftigen Angriffe der junge Stoicismus gerade von den dialektischen

---

was Diog. VII 182 von Chrysipp erzählt: *προς δὲ τον κατεξανιστάμενον Κλεάνθους διαλεκτικὸν καὶ προτείνοντα αὐτῷ σοφίσματα „πέπαυσο, εἶπε, περιέλκων τὸν πρεσβύτην ἀπὸ τῶν πραγματικωτέρων, ἡμῖν δὲ τὰ τοιαῦτα πρότεινε τοῖς νέοις“.* Es scheint hiernach, dass Kleanthes besonders den Angriffen der Dialektiker, der Megariker (vgl. Diog. II 109) und Akademiker nicht gewachsen war. Darum war es auch Chrysipps Hauptsorge die Dialektik der Stoiker auszubilden.

[1]) Plato Theätet p. 179 D ff.

Digitized by Google

Philosophen, den Megarikern und Akademikern, auszustehen hatte. Von ihnen hat Chrysipp sich die dialektische Weise der Erörterung angeeignet, um sie praktisch zu verwerthen und theoretisch darzustellen. Chrysipp hat aber mehr gethan und auch die zur Dialektik gehörige Erkenntnisstheorie nicht vernachlässigt, sondern um eine Stufe weiter geführt, oder wenigstens führen wollen. Auch hier hat er von seinen Gegnern gelernt und die von Epikur zuerst aufgebrachte *πρόληψις* auch den Stoikern angeeignet. Die früher (S. 7 ff.) hierüber gemachten Bemerkungen lassen sich jetzt durch einige andere ergänzen und bestätigen. — Die Lehre von der *καταληπτικὴ φαντασία* ist unstreitig einer der wichtigsten Punkte der stoischen Erkenntnisstheorie; dass aber die Klarheit, die über denselben verbreitet ist, der Wichtigkeit desselben entspräche, kann ich nicht zugeben. Zeller III[a] S. 83 erklärt die *καταληπτικὴ φαντασία* für eine Vorstellung, die uns unmittelbar durch sich selbst nöthigt ihr Beifall zu schenken und sieht S. 85 in dem *καταληπτικὸν* „dasjenige, woran die Wahrheit einer Vorstellung erkannt wird, die ihr inwohnende unmittelbare Ueberzeugungskraft“.[1]) Er scheint also *καταληπτικὸς* im aktiven Sinne, in demselben Sinn zu nehmen, in dem auch wir von einer packenden Vorstellung sprechen könnten. Dass dieser Sinn nach griechischem Sprachgebrauch zulässig ist, kann nicht bestritten werden, wenn man Aristoph. Ritt. 1380, Wolk. 318 und Demosthenes *περὶ παραπρεσβ.* 19 vergleicht, wo dieses Wort einen Redner bezeichnet, der seine Hörer zu ergreifen weiss. Dagegen streitet die Bedeutung

[1]) Mit Zeller stimmt überein Schwegler, Gesch. der Philos. im Umriss S. 87[5]; und dieselbe Auffassung liegt den Erörterungen von Weygoldt, Zeno von Cittium u. s. Lehre S. 23 zu Grunde. Dass die *καταληπτικὴ φαντασία* so viel bedeute als eine den Beifall erzwingende Vorstellung, sucht auch Heinze zu beweisen Zur Erkenntnisslehre der Stoiker S. 27 f. (Leipziger Progr. 1879/80).

Digitized by Google

mit dem besonderen stoischen Sprachgebrauch, nach dem die φαντασία nicht das Subjekt des καταλαμβάνειν ist, welches ergreift, sondern vielmehr das Objekt, welches ergriffen wird. Das ergibt sich aus Cicero Acad. post. 41, nach dem man die von aussen kommende Vorstellung, visum oder φαντασία, an sich betrachtet und ohne die adsensio animorum (συγκατάθεσις), als καταληπτὸν bezeichnete. Das heisst, es war dies eine Vorstellung, die die Fähigkeit hatte vom Geiste ergriffen zu werden. Für jeden der die ciceronischen Worte im Zusammenhang liest, liegt es auf der Hand und braucht nicht erst bewiesen zu werden, dass die καταληπτικὴ φαντασία und das καταληπτὸν ein und dieselbe Art von Vorstellungen bezeichnen.[1]) Folgten wir nun der Erklärung, die καταληπτικὸς im aktiven Sinne und den Geist als das Objekt fasst, so würde in der stoischen Terminologie eine und dieselbe Vorstellung bezeichnet werden als diejenige, welche den Geist ergreift und als die, welche von ihm ergriffen wird. Gerade der so subtilen stoischen Terminologie kann man eine solche Confusion des Ausdrucks am wenigsten zutrauen; und auch aus einer abweichenden Terminologie verschiedener Stoiker sie zu erklären sind wir nicht berechtigt.[2]) Sehen wir uns daher nach einer anderen Bedeutung von καταληπτικὴ um, so fällt zunächst in die Augen abermals eine aktive, wobei aber nicht der Geist, sondern die Dinge ausser

[1]) Bei Cicero Acad. pr. 18 wird καταληπτὸν definirt als visum inpressum effictumque ex eo, unde esset etc., was doch deutlich an die φαντασία ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη erinnert.

[2]) Das schliesst nicht aus, dass nicht gelegentlich die Stoiker die καταληπτικὴ φαντασία als eine packende, ergreifende Vorstellung schilderten, wie dies z. B. bei Sext. Emp. adv. dogm. I 257 geschieht: αὕτη ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. Was ich behaupte, ist, dass sie sich in der Terminologie nicht können widersprochen haben. Der Terminus soll die wichtigste Seite der betreffenden

Digitized by Google

uns das Objekt sind, welches ergriffen wird.[1]) Gegen diese Erklärung, der vom allgemein griechischen Sprachgebrauch aus Nichts im Wege steht[2]), muss aber eingewandt werden, dass *φαντασία* in diesem Zusammenhange d. h. wenn von der *φαντασία καταληπτική* die Rede ist, nicht das Vermögen oder die Thätigkeit des Vorstellens, sondern die Vorstellung als etwas Objektives oder Vorgestelltes bezeichnet; das ergibt sich allein schon daraus, dass sie als *ἐναπεσφραγισμένη καὶ ἐναπομεμαγμένη* bestimmt wird. Von einer Vorstellung dieser letzteren Art kann aber nicht gesagt werden, dass sie die Dinge ergreift.[3]) So bleibt nur noch die eine Möglichkeit übrig, dass *καταληπτικὸς* in passivem Sinn zu nehmen sei, wie dies bei den mit *ικος* abgeleiteten Adjektiven zwar nicht das erste und gewöhnliche, aber durchaus nicht unzulässig ist. Dann würde also *καταληπτικὸς* dasselbe bedeuten wie *καταληπτός*, und *καταληπτικὴ φαντασία* eine Vorstellung sein welche ergriffen werden kann[4]), das Gegentheil *ἀκατάληπτος* eine solche bei welcher dies nicht möglich ist. Diese Erklärung empfiehlt sich nun auch darum, weil durch sie der Name *καταληπτικὴ φαντασία* zu einem bedeutsamen wird, der die Eigenthümlichkeit der betreffenden Vorstellung

---

Sache hervorheben. Er kann daher in der Form wechseln, wie Plato den Begriff durch *εἶδος* und *ἰδέα* bezeichnet. Es können aber nicht zwei Termini nebeneinander bestehen, von denen jeder das Gegentheil als das wichtigste und wesentliche an dem betreffenden Gegenstande hervorhebt.

[1]) So hat erklärt Ueberweg Grundr. I[4] S. 207 u. 208.

[2]) In diesem Sinne spricht z. B. Themistius *περὶ ψυχῆς* p. 72[b] (S. 62, 27 Sp.) von einer *καταληπτικὴ καὶ γνωριστικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς*. Dasselbe thut Sext. Emp. adv. dogm. I 411 ff.

[3]) Auch Sext. Emp. adv. dogm. I 247 kann diesen Begriff nicht mit *καταληπτικὸς* verbunden haben, da er die *ἀληθεῖς φαντασίαι* eintheilt in *καταληπτικαὶ* und *οὐ καταληπτικαί*.

[4]) So hat auch Brandis, Handb. III[2] S. 86 das Wort verstanden.



bezeichnet. Worin dieselbe liegt, sagt Cicero Acad. post. 41, wenn er die visa *καταληπτὰ* als solche bezeichnet quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur. Die propria declaratio will sagen, dass sie die Dinge auf eigenthümliche Weise d. h. so darstellen, dass jede dieser Vorstellungen von der andern bestimmt und deutlich unterschieden werden kann. Dass diese Art die ciceronischen Worte zu erklären die richtige ist, ergibt sich aus Sextus Emp. adv. dogm. I, 252, nach dem die *καταληπτικὴ φαντασία* hat *τι τοιοῦτον ἰδίωμα παρὰ τὰς ἄλλας φαντασίας καθάπερ οἱ κεράσται παρὰ τοὺς ἄλλους ὄφεις.* Derselbe fügt hinzu: *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας τοὐναντίον φασὶ δύνασθαι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ ἀπαράλλακτον εὑρεθήσεσθαι ψεῦδος,* sodass über den Sinn von Sextus' Worten nicht der geringste Zweifel bestehen kann. Dass nun aber eine *καταληπτικὴ φαντασία* die Eigenschaft besitzt von allen andern genau unterschieden zu sein, dies rührt daher, dass sie in sich die Eigenthümlichkeit des Dinges, auf welches sie sich bezieht, rein und scharf zum Ausdruck bringt. Daher nennt Sextus 248 diese Vorstellung *πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς* (sc. *τοῖς ὑποκειμένοις*) *ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην.* vgl. 250. Das ist dieselbe Eigenschaft, auf die Kleanthes hindeutete, wenn er solche Vorstellungen den tiefen und scharfen Siegelabdrücken verglich, sie *ἐναπεσφραγισμέναι καὶ ἐναπομεμαγμέναι* nannte, die *ἀκατάληπτος* dagegen *μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.* Mit andern Worten, die Eigenthümlichkeit der *καταληπτικαὶ φαντασίαι* besteht lediglich in der vollkommenen Deutlichkeit und Bestimmtheit, womit sie sich uns darstellen und wodurch sie sich vor den *ἀκατάληπτοι* auszeichnen, denen diese Eigenschaften in minderem Grade zukommen. Was aber deutlich und bestimmt ist, das kann man greifen und fassen, wie besonders dann erhellt, wenn man nach dem Gleichniss des Kleanthes die

Digitized by Google

Deutlichkeit beruhen lässt auf der genauen Ausprägung der erhöhten und vertieften Theile (*ἐξοχαὶ καὶ εἰσοχαὶ* Sext. Emp. adv. dogm. I 372, Pyrrh. hyp. II 70) des Siegels.[1]) Das ist der Grund, weshalb dergleichen Vorstellungen *καταληπτὰ* oder *καταληπτικαὶ φαντασίαι* genannt werden. So haben wir nicht nur eine Erklärung für einen Kunstausdruck der stoischen Lehre gewonnen, sondern auch die Erkenntnisstheorie dieser Philosophen in ein günstigeres Licht gesetzt, als bisher auf sie fiel. Denn so lange man glaubte, dass sie sich begnügt hätten, den Grund der Erkenntniss, die *καταληπτικὴ φαντασία* lediglich als eine Vorstellung zu bezeichnen, der unmittelbare Ueberzeugungskraft innewohnt, ohne anzugeben, worauf diese Ueberzeugungskraft beruht, war man vollständig berechtigt sie im Verdacht der Phrasenmacherei zu haben. Wenn sie dagegen, wie sich jetzt ergeben hat, als Kriterium der Erkenntniss nur solche Vorstellungen gelten liessen, die vollkommen deutlich und bestimmt sind und sich dadurch vor andern auszeichnen[2]), so war das zwar eine Erkenntnisstheorie, die man bestreiten

---

[1]) Aus der Deutlichkeit der Vorstellungen entspringt erst die ihnen eigene Ueberzeugungskraft, vgl. Sext. Emp. adv. dogm. I 257: *αὕτη (ἡ καταλ. φαντ.) γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη* (denn so ist mit Fabricius st. *τοιαύτῃ* zu schr.) *προςπίπτειν ἢ τοῦ* (so Hervet st. *ἢ εἰς τό*) *τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν* d. h. die Vorstellung hat um jenen Eindruck zu machen nichts weiter nöthig als sich als eine von andern verschiedene darzustellen oder, mit andern Worten, deutlich zu sein. 258 wird die *καταλήψεως πίστις* in die *τρανὴ καὶ πληκτικὴ φαντασία* gesetzt.

[2]) Dieses Merkmal im Begriff der *καταληπτικη φαντασία*, welches auch die *ἐνάργεια* genannt wird, hat Zeller nicht weiter berücksichtigt (vgl. 75, 2), mit grösserem Nachdruck aber Ueberweg Grundr. S. 208 hervorgehoben.


by Google

konnte, die sich aber doch wenigstens hören liess. — Auf eine höhere Stufe wird die *καταληπτικὴ φαντασία* geführt durch die hinzutretende *συγκατάθεσις*: indem der Geist die Vorstellungen der Sinne billigt, sie für das annimmt wofür sie sich ausgeben d. h. für Vorstellungen der wirklichen Dinge ausser uns, ergreift er sie und hält sie fest; so wird aus der *καταληπτικὴ φαντασία* oder dem *καταληπτὸν* die *κατάληψις*.[1]) Die *καταληπτικὴ φαντασία* und *κατάληψις* sind also inhaltlich vollkommen gleich und ihr Unterschied ist nur der, der zwischen *δύναμις* und *ἐνέργεια* besteht.[2]) Die *κατάληψις* schlechthin bezieht sich lediglich auf das in der sinnlichen Erscheinung Gegebene; erst die *ἀσφαλὴς* oder *βεβαία κατάληψις* fällt mit der *ἐπιστήμη* zusammen, vgl. Sext. Emp. adv. dogm. I 151 *ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν*. Diog. VII 47.[3]) Was aber die *κατάληψις ἀσφαλὴς* von der einfachen *κατάληψις* unterscheidet, das ist nicht bloss das formale Merkmal der Festigkeit oder Sicherheit, sondern bis

---

[1]) *καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις* wird die *κατάληψις* definirt bei Sext. Emp. adv. dogm. I 151 u. ö. — Das Wesen der *κατάληψις* im Unterschied von der *φαντασία* erläutert durch Beispiele Cicero Acad. pr. 21, wonach die Empfindung der weissen Farbe an sich eine *καταλ. φαντ.* ist, eine *κατάληψις* aber entsteht, wenn ich diese Farbe auf einen bestimmten Gegenstand beziehe.

[2]) Dieses Verhältniss tritt am deutlichsten bei Cicero hervor, der Acad. post. 41 von dem *καταληπτὸν* oder comprehendibile sagt: cum acceptum iam et adprobatum esset, comprehensionem appellabat (sc. Zeno). Wie nahe sich beide stehen, zeigt sich auch darin, dass bei Sext. Emp. adv. dogm. I 152 nicht, wie gewöhnlich, die *καταληπτικὴ φαντασία*, sondern die *κατάληψις* als das *κριτήριον* im Sinne der Stoiker bezeichnet wird.

[3]) Auf diese beiden Stufen der *κατάληψις* ist Diog. VII 52 zu beziehen: *ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους*. Die durch

zu einem gewissen Grade auch eine Verschiedenheit des Inhalts. Denn den Inhalt der *κατάληψις* eines Dinges macht die sinnliche Erscheinung desselben in ihrer ganzen Breite aus, die *ἀσφαλὴς κατάληψις* bezieht sich nur auf das Wesen desselben. Ueber dieses Verhältniss der beiden *καταλήψεις* gibt uns Cicero Auskunft Acad. post. 42: comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur, non quod omnia, quae essent in re, conprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eum posset, relinqueret. Hiernach umfasst die conprehensio facta sensibus nicht alles was zum Wesen einer Sache gehört (quae essent in re), sondern nur die accidentiellen Eigenschaften (quod cadere in eam posset), wie beispielsweise die Farbe, die Diogenes als Gegenstand der *κατάληψις* nennt. Aus der wechselnden sinnlichen Erscheinung das Wesen der Sache zu gewinnen und so den Begriff derselben festzustellen ist daher die Aufgabe einer weiteren über die einfache *κατάληψις* hinausgehenden Thätigkeit. Das deutet auch Cicero an, wenn er im Anschluss an die citirten Worte fortfährt: quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis inprimerentur. Die einfache *κατάληψις* und der Begriff sind also wohl zu unterscheiden. Ich würde die Untersuchung, die zu diesem Ergebniss geführt hat, nicht so breit auseinander gezogen haben, wenn die Verwechselung, die dadurch verhindert werden sollte, nicht gerade Zeller begangen hätte.[1]) Derselbe S. 80 (vgl. auch S. 83), indem er

λόγῳ κτλ. bezeichnete *κατάληψις* ist die *ἀσφαλὴς* oder die *ἐπιστήμη*, da sie auf der *ἀπόδειξις* beruhen soll. Beispiele einer auf Beweisen ruhenden, wissenschaftlichen Erkenntniss sind also hier *τὸ θεοὺς εἶναι* und *τὸ προνοεῖν τούτους*, und nicht, was sie an sich auch sein könnten, Beispiele der *πρόληψις*.

[1]) Mit Zeller scheint auch Madvig übereinzustimmen, wenn er im Excurs IV zu Cicero de finib. S. 819[2] die *κατάληψις* als „propria


Digitized by Google

Cicero Acad. pr. 145 wiedergibt, sagt dabei, dass Zeno die blosse Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern bezeichnet habe, die Zustimmung, als die erste Thätigkeit der Urtheilskraft, mit der geschlossenen Hand, den Begriff mit der Faust. Was aber Zeller hier den Begriff nennt, das heisst bei Cicero conprehensio und *κατάληψις*: tum cum plane conpresserat pugnumque fecerat, conprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, *κατάληψιν* inposuit. Zu dieser Auffassung der Worte ist Zeller wohl dadurch gekommen, dass bei Cicero an der angeführten Stelle nach dem visum oder der *φαντασία* der adsensus folgt und erst nach diesem die *κατάληψις;* dieselbe scheint danach mehr zu sein als die blosse Zustimmung zur *φαντασία,* dann aber scheint sie das sein zu müssen, was wir Begriff nennen. Diese Auffassung muss aber darum Bedenken machen, weil nach anderen Zeugnissen und nach Ciceros eigener Darstellung Acad. post. 40 ff. das Wesen der *κατάληψις* gerade in die *συγκατάθεσις τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* oder in den adsensus zum visum conprehendibile gesetzt wird, also in diejenige Stufe der Erkenntniss, über die sie nach Zellers Auffassung der zweiten ciceronischen Stelle erhaben sein würde. Einen Irrthum brauchen wir deshalb Cicero nicht Schuld zu geben; er hat sich nur ungenau ausgedrückt. Er spricht von dem adsensus überhaupt als der über das visum hinausgehenden höheren Stufe, meint aber eine besondere Art. Denn von verschiedenen Arten der *συγκατάθεσις* kann man sprechen mit Rücksicht auf die verschiedenen Vorstellungen auf welche sie sich beziehen: so ist diejenige *συγκατάθεσις,* welche sich auf die

adultae rationis" bezeichnet und deshalb zweifelt, ob Cicero fin. III 17 ihr mit Recht einen Platz unter den *πρῶτα κατὰ φύσιν* angewiesen habe. Mit unserer Auffassung der *κατάληψις* muss dieser Zweifel schwinden.

Digitized by Google

φαντασίαι καταληπτικαὶ bezieht, die *κατάληψις,* diejenige aber, welche sich auf die *ἀκατάληπτοι* bezieht, die *δόξα.* Diese letztere Art ist Nicolai freilich unbekannt geblieben, der de logicis Chrysippi libris S. 30 Anm. die *δόξα* definirt als opinionem, quae adsensionem (*συγκατάθεσιν*) non haberet. Und doch bestimmt Sextus Emp. adv. dogm. I 151 die *δόξα* als *ἀσθενὴς καὶ ψευδὴς συγκατάθεσις* und genauer 156 als *τῷ ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις.*[1])

Den adsensus an der zweiten ciceronischen Stelle von der *δόξα* insbesondere zu verstehen, dazu sind wir nicht bloss darum berechtigt, weil auf diese Weise der Widerspruch aufgehoben wird, in den Cicero sonst mit sich und Andern gerathen sein würde, sondern auch aus anderen Gründen. Denn die Stelle, die dann bei Cicero die *κατάληψις* zwischen *δόξα* und *ἐπιστήμη* einnehmen würde, ist dieselbe, die ihr bei Sextus Emp. adv. dogm. I 151 und 153 zugewiesen wird; und auch die Vergleichung, die Cicero zwischen dem adsensus und der die Finger krümmenden Hand (cum paulum digitos contraxerat) anstellt, ist auf die *δόξα* anwendbar, da diese als eine *συγκατάθεσις* zu den *ἀκατάληπτοι φαντασίαι* ein Versuch ist, solche Vorstellungen festzuhalten, die ihrer Natur nach nicht festgehalten werden können, in jener Ver-

[1]) Auch die firma et constans adsensio bei Cicero Acad. post. 42 setzt voraus, dass eine infirma et inconstans existirte und der Grund der opinatio et suspitio war. — Eine Confusion scheint es zu sein, wenn bei Stob. ecl. II 230 zwei verschiedene Arten der *δόξα* unterschieden werden und die eine derselben als *ἀκατάληπτος συγκατάθεσις,* die andere als *ὑπόληψις ἀσθενὴς* definirt wird. Bei Cicero Tusc. IV 15 wird die opinatio durch imbecilla adsensio erklärt und bei Stob. 168 die *δόξα* durch *ὑπόληψις ἀσθενής.* Der betreffende Abschnitt des Stobäus gibt auch noch anderen sachlichen und sprachlichen Bedenken Raum, deretwegen man ihn für eine Interpolation erklären würde, wenn Stücke ähnlicher Art sich nicht noch öfter in jener ganzen stoischen Darstellung fänden.


Digitized by Google

gleichung aber offenbar die Unsicherheit des Ergreifens und Haltens ausgedrückt werden soll. Auf die ciceronische Stelle wird man sich daher nicht mehr berufen können, um der *κατάληψις* die Bedeutung von „Begriff" zu geben. Dagegen scheint für diese Auffassung Sext. Emp. adv. dogm. II 397 zu sprechen: *ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις, ὡς ἔστι παρ' αὐτῶν ἀκούειν, καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.* Denn da dieselbe Definition anderwärts (vgl. Sext. adv. dogm. I 151. 153. II 398. Pyrrh. hyp. III 241 ff.) von der *κατάληψις* gegeben wird, so scheint man daraus schliessen zu müssen, dass *κατάληψις* und *ἀπόδειξις* bis zu einem gewissen Grade mit einander identisch sind. Damit lässt sich aber nicht unsere Erklärung von *κατάληψις* vereinigen, wohl aber die andere, nach der es den Begriff bedeutet, da Begriffe allerdings mit Hilfe der *ἀπόδειξις* gewonnen werden und daher nach einer zwar ungenauen aber erlaubten Form des Ausdrucks die *ἀπόδειξις* geradezu für den Begriff gesetzt sein könnte. Ich weiss nicht, ob man die überlieferten Worte so vertheidigt hat [1]); jedenfalls muss man sie irgendwie vertheidigt haben, da sie auch Zeller 82, 1 ohne ein Arg dabei zu haben citirt. Nun lese man alles was bei Sextus folgt. Hier wird erst eine kurze Erläuterung der in Rede stehenden Definition gegeben und dann folgender Schluss gezogen: *ὥστε ἡ κατάληψις προηγουμένην ἔχει τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, ἧς ἐστι συγκατάθεσις.* Im Vorhergehenden ist aber von der *κατάληψις* nicht die Rede gewesen; dasselbe enthält die Prämissen nicht zu diesem, sondern zu dem Schluss *ὥστε ἡ ἀπόδειξις προηγουμένην κτλ.* Ebenso wenig mit dem Vorhergehenden in Einklang zu bringen ist aber

---

[1]) Anders vertheidigt sie Fabricius, der zu *καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις* bemerkt: Sensus est illam rem pro demonstrata haberi, cui phantasia quae rem conprehendit assentiri cogitur. hanc enim pro criterio sive regula veri falsique habuere Stoici.

Digitized by Google

auch das weiter Folgende, in dem vorausgesetzt wird, dass *συγκατάθεσις τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* das Wesen der *κατάληψις* bezeichne. Es scheint mir daher keinem Zweifel unterworfen, dass an der fraglichen Stelle 397 statt *ἀπόδειξις* zu schreiben ist *κατάληψις*. Dadurch wird der Zusammenhang mit dem Folgenden hergestellt, aber auch derjenige mit dem Vorhergehenden nicht gestört. Denn um den hier ausgesprochenen Satz zu begreifen, dass die *ἀπόδειξις* ein *ἀκατάληπτον*, war es nöthig eine Definition der *κατάληψις* vorauszuschicken.[1]) Gleichzeitig erreichen wir durch diese Aenderung, dass wir nun nicht mehr ein Abweichen des Sextus von seinem sonstigen Sprachgebrauch anzunehmen brauchen, nach dem die betreffende Definition zur *κατάληψις* gehört, die *ἀπόδειξις* aber anders bestimmt wird, so adv. dogm. II 123 als *λόγος συνακτικὸς* und genauer Pyrrh. hyp. II 135 als *λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον.*[2]) Man darf sich dem gegenüber nicht auf adv. dogm. II 301 berufen: *ἡ τοίνυν ἀπόδειξις κατὰ μὲν τὸ γένος ἐστὶ λόγος· οὐ γὰρ δή γε αἰσθητὸν ἦν πρᾶγμα, ἀλλὰ διανοίας τις κίνησις καὶ συγκατάθεσις, ἅπερ ἦν λογικά.* Denn mag immerhin der in *οὐ γὰρ — λογικὰ* sich ankündigende Sophismus Sextus gehören, obgleich man zu seiner Ehre annehmen möchte, dass es nicht der Fall wäre, so besteht doch ein Unterschied zwischen dieser und der fraglichen Stelle darin, dass hier die *ἀπόδειξις* nur *συγκατάθεσις*, nicht aber *συγκατάθεσις καταληπτικῆς φαντασίας* genannt und dass ferner hier, wie

---

[1]) Vgl. Sext. 405: *μὴ οὔσης δὲ αὐτῆς* (sc. *τῆς ἀποδείξεως*) *περὶ τῷ ἡγεμονικῷ καταληπτικῆς φαντασίας, οὐδὲ κατάληψις αὐτῆς γενήσεται· κατὰ τὰς τῶν στωικῶν ἄρα τεχνολογίας ἀκατάληπτός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις.*

[2]) Mit dieser Definition stimmen denn auch Andere wie Diog. VII 45 und Cicero Acad. pr. 26 überein.

Digitized by Google

auch das *τις* andeutet, es sich nur um eine ungefähre Bestimmung, nicht um eine eigentliche Definition[1]) handelt. Wir werden uns also durch diese eine Stelle nicht abhalten lassen, die Definition der *ἀπόδειξις* an der fraglichen Stelle für einen Irrthum der Ueberlieferung zu halten. Das Entstehen des Irrthums ist leicht zu erklären, da ein paar Worte vorher die *ἀπόδειξις* genannt war, mit ihr sich auch die vorhergehenden Abschnitte beschäftigten und es das Passendste schien[2]) auch die neue an sie anknüpfende Erörterung mit einer Definition derselben zu beginnen. Nachdem so auch dieser Grund beseitigt ist, der die Erklärung von *κατάληψις* als Begriff zu rechtfertigen schien, können wir zu der früheren Auffassung zurückkehren, nach der die *κατάληψις* durchaus nicht der Begriff ist, sondern das Erfassen der sinnlichen Erscheinung und daher nur das Material darbietet, aus dem sich der Begriff eines Dinges gewinnen lässt. Der Mangel, der der *κατάληψις* noch eignet, dass sie non omnia quae in re sunt (vgl. Cicero Acad. post. 42) umfasst, wird durch den Begriff ergänzt. Wenn nun schon die *κατάληψις*, weil sie nihil quod cadere in rem posset relinqueret, als Kriterium galt, so hatte doch der Begriff und das Vermögen der Begriffe, insofern sie quae in re sunt zeigen, erst recht Anspruch darauf. In den Begriffen ein zweites Kriterium zu sehen lag so nahe, dass man es fast nothwendig nennen möchte. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Ueberlieferung, dass die älteren Stoiker in dem *ὀρθὸς λόγος* ein Kriterium[3])

[1]) Dass Sextus auch hier denselben Begriff der *ἀπόδειξις* voraussetzt wie anderwärts, zeigt das unmittelbar Folgende *λόγος δέ ἐστιν, ὡς ἁπλούστερον εἰπεῖν, τὸ συνεστηκὸς ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς.*

[2]) Wenigstens dem gedankenlosen Schreiber; in Wahrheit war es höchst überflüssig, da die Definition der *ἀπόδειξις* schon aus dem Vorhergehenden bekannt war, vgl. 385.

[3]) Denn dass sie in dem *ὀρθὸς λόγος* das Kriterium sahen, liegt in den Worten bei Diog. VII 54 *τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολεί-*

Digitized by Google

sahen, von Neuem bestätigt. Zu dieser Bestätigung konnte man nur gelangen, wenn man die *καταληπτικὴ φαντασία* und *κατάληψις* von dem Begriff gehörig geschieden hatte. Diese schärfere Unterscheidung bringt uns auch den Nutzen, dass wir jetzt deutlicher einsehen, inwiefern die spätere Eintheilung der *καταληπτικὴ φαντασία* in *αἴσθησις* und *πρόληψις*, auf die wir durch Diog. VII 54 geführt werden, gegen den ursprünglichen Begriff der *καταληπτικὴ φαντασία* verstösst.[1]) Denn diesem Begriff zufolge ist dieselbe ein *καταληπτόν*, etwas das vom Geiste ergriffen werden kann, während die *πρόληψις*, da sie auf Schlüssen wenn auch unbewussten beruht, doch offenbar eine solche ist, die der Geist schon ergriffen hat. Es hilft auch Nichts zu sagen, dass unter der *καταληπτικὴ φαντασία*, die die *αἴσθησις* und *πρόληψις* unter sich begreift, die *κατάληψις* zu verstehen sei, da nach Ciceros Darstellung die *κατάληψις* nur das Complement zur *καταληπτικὴ φαντασία* und daher ebenso wie diese auf solche Vorstellungen eingeschränkt ist, die uns unmittelbar durch die Sinne zugeführt werden. Ebenso wenig sind wir berechtigt die Zuverlässigkeit Ciceros zu verdächtigen, da hier für die Genauigkeit seiner Darstellung die Consequenz derselben bürgt. Denn consequent war es, wenn einmal die *καταληπτικὴ φαντασία* und *κατάληψις* so gefasst wurden, wie sie Cicero gefasst hat, dass dann auch die *πρόληψις* nicht mehr als *κριτήριον* anerkannt wurde. Oder sollen wir einem Stoiker

---

πουσιν nicht, wenigstens nicht nothwendig. Dieselben können auch bedeuten: sie liessen den *ὀρθ. λ.* als *κριτήριον* bestehen, während andere, wie Chrysipp, ihm dies Recht abstritten und an seine Stelle die *πρόληψις* setzten. Davon ist schon früher S. 11, 1 die Rede gewesen.

[1]) Auf stoische Terminologie geht vielleicht zurück Diog. X 33: *τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν* (sc. *οἱ Ἐπικούρειοι*) *οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν κτλ.*



zutrauen, dass er κατάληψις und πρόληψις als Kriterien nebeneinander stellte? Wäre dies nicht eine ganz verkehrte Terminologie gewesen, da nicht der Begriff sondern die sinnliche Wahrnehmung als das dem Begriff vorausgehende in diesem Falle den Namen der πρόληψις hätte erhalten müssen? Es ist also in der Ordnung, wenn Cicero, da er καταληπτικὴ φαντασία und κατάληψις auf die sinnliche Erscheinung eingeschränkt hat, der πρόληψις mit keiner Silbe gedenkt.[1])

Man darf nicht einwenden, dass ja auch von dem ὀρθὸς λόγος nicht die Rede ist. Denn diesen konnte Cicero hier, wo er nicht die zenonische Lehre überhaupt sondern nur insofern darstellen will als sie sich von der akademisch-peripatetischen unterscheidet, allenfalls übergehen, da die Eigenthümlichkeit der Zenonischen Erkenntnistheorie gegenüber andern Philosophieen nicht so sehr auf dem ὀρθὸς λόγος sondern in der Bedeutung beruhte, die sie der sinnlichen Wahrnehmung für unsere Erkenntniss beilegte. Ausserdem aber wird der ὀρθὸς λόγος zwar nicht ausdrücklich erwähnt, aber doch bestimmt genug auf ihn hingedeutet, wenn die

---

[1]) In „unde postea notiones rerum in animis inprimerentur" kann man eine Hindeutung auf die προλήψεις nicht finden. Denn da dieselbe von Diog. 14 definirt wird als ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου, so würden hier die beiden wesentlichen Merkmale fehlen. Denn dass die notiones rerum nur allgemeine sind wird nicht gesagt, und dass sie natürliche sind wird dadurch unwahrscheinlich, dass auf die Natur im Vorhergehenden nur der Ursprung der sinnlichen Wahrnehmung zurückgeführt wird. Es sind unter notiones hier nur die ἔννοιαι überhaupt zu verstehen ebenso wie Acad. pr. 22. Durch 30, wo die προλήψεις genannt werden, braucht man sich nicht irre machen zu lassen. Denn dieselben werden hier den ἔννοιαι gleichgestellt, und geben zu der Vermuthung Anlass, dass wir hier entweder ein Missverständniss Ciceros oder eine Modification der stoischen Darstellung durch Antiochus vor uns haben.

Digitized by Google

sinnliche Wahrnehmung für sich allein als ungenügend zum Erfassen der Wirklichkeit bezeichnet wird. Dagegen konnte die *πρόληψις* nicht übergangen werden, da zu ihr weder in der platonischen noch in der aristotelischen Lehre sich etwas Analoges findet. Und doch wird nicht einmal eine Andeutung über sie gegeben, mit deren Hilfe ein nachdenkender Leser von selber auf sie geführt werden könnte. — Nimmt man hierzu noch, was früher über den epikurischen Ursprung des Wortes *πρόληψις* bemerkt worden ist, so darf es als ziemlich sicher gelten, dass die älteren Stoiker, dass wenigstens Zenon die *πρόληψις* noch nicht als Kriterium anerkannt hatte. Wüssten wir nichts weiter als dies, so könnten wir daraus schon den Schluss ziehen, dass an Stelle der *πρόληψις* irgend etwas Anderes in der Erkenntnistheorie Zenons getreten sei; denn unmöglich kann er die *καταληπτικὴ φαντασία* oder die *κατάληψις*, da sie doch für sich allein nicht zur Erkenntniss der Dinge genügte, für das einzige Kriterium der Erkenntniss erklärt haben. Welches dieser Stellvertreter der *πρόληψις* war, sagt uns die Ueberlieferung, wenn sie von dem *ὀρθὸς λόγος* spricht, den ältere Stoiker als Kriterium anerkannten. Dafür dass *ὀρθὸς λόγος* und *πρόληψις* einander im System vertreten haben, spricht auch der Inhalt beider. Denn auch die *προλήψεις* hatten die Entscheidung nicht bloss in moralischen[1]) und die Götter betreffenden Fragen, sondern sollten überhaupt eine Norm unseres Denkens und Erkennens sein, wie sich daraus ergibt, dass die Stoiker die Frage nach der Möglichkeit des Lernens bejahten, indem sie auf die *προλήψεις* hinwiesen; vgl. Zeller

[1]) Wie nahe sich hier die *προλήψεις* und der *ὀρθὸς λόγος* berühren, scheint Chrysipp selbst anzuerkennen bei Diog. VII 128: *φύσει τε τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.* Denn dass das *δίκαιον* zu den Gegenständen der *πρόληψις* gehört, darüber vgl. z. B. Diog. 53 f.


Digitized by Google

75, 1 (und 389, 4). Und auch die Allgemeinheit der προλήψεις, auf die die Stoiker den Hauptnachdruck legten, hatte ihr Vorbild oder richtiger ihren Keim in dem ὀρθὸς λόγος, der ja nach Kleanthes wenigstens, also dem Lehrer Chrysipps d. h. dessen, der muthmasslich die προλήψεις in die Stoa eingeführt hat, mit dem κοινὸς λόγος zusammenfällt. Der ὀρθὸς λόγος war aber eine zu vage Bezeichnung, wofür Chrysipp πρόληψις als einen bestimmteren und weniger Missdeutungen ausgesetzten Ausdruck wählte.[1]) Inwiefern er dabei durch die Polemik der Skeptiker und Epikureer geleitet werden konnte, ist früher (S. 15) erörtert worden.[2])

Einen andern wichtigen Schritt that Chrysipp auf dem Gebiete der stoischen Theologie. Während er in der Erkenntnistheorie die Lehre der Früheren corrigirte, führte er sie hier nur consequenter durch. Nach der gewöhnlichen Ansicht freilich hätte in Bezug auf die Theologie zwischen den einzelnen Stoikern kein erheblicher Unterschied stattgefunden, da durch Verschiedenheit der Meinungen

[1]) Nach Suid. u. πρόληψις soll er im zweiten Buche seiner Physik neben der αἴσθησις und πρόληψις noch die γνῶσις als Kriterium aufgestellt haben. So gibt Baguet S. 253 an. Bernhardy hat aber den Fehler richtig erkannt und γνῶσιν für ein Glossem erklärt; nur ist es kein Glossem zu αἴσθησιν, sondern zu πρόληψιν, wie der vorhergehende Artikel des Suidas zeigt, indem er πρόληψις durch γνῶσις erklärt. Hatte übrigens Chrysipp in derselben Schrift, in den φυσικά, das eine Mal die καταληπτικὴ φαντασία (im 12. Buche), das andere Mal (im 2.) die αἴσθησις und πρόληψις als Kriterien bezeichnet, so ergibt sich daraus, dass beide Behauptungen vereinigt werden müssen. Wüssten wir bloss von der Schrift περὶ λόγου, in der Chrysipp von αἴσθησις und πρόλ. als den Kriterien sprach, so würde die Ausrede gelten, dass er in verschiedenen Schriften einer verschiedenen Ansicht folgte.

[2]) Dass Chrysipp die πρόληψις in die Stoa eingeführt hat, hat auch schon Weygoldt, Zeno von Cittium und seine Lehre S. 20 vermuthet.

Digitized by Google

über den Sitz der Gottheit, wie sie ausdrücklich überliefert werden, das Wesen der Gotteslehre nicht berührt zu werden schien; über den Kern der stoischen Theologie aber, den Pantheismus, sollen die verschiedenen Mitglieder der Schule einstimmig gewesen sein. Und doch lässt sich zeigen, dass wenn man auch schliesslich die Ansicht jedes Stoikers Pantheismus nennen kann, doch dieser Pantheismus unter den Händen verschiedener Stoiker eine verschiedene Gestalt angenommen hat. So werden sich kaum mit einander vereinigen lassen der durchgeführte Pantheismus, wie er bei Alexander Aphrodis. *περὶ ψυχῆς* p. 145ᵃ o.[1]) in der Bemerkung hervortritt, dass nach der Lehre der Stoiker der *νοῦς* auch in den geringfügigsten Dingen (*ἐν τοῖς φαυλοτάτοις*) sich finde,[2]) und die Ansicht des Kleanthes, der den Thieren den *λόγος* absprach (fr. phys. 26 W. hymn. v. 5) und ausserdem der weitreichenden Herrschaft desselben in der menschlichen *ἄνοια* eine Grenze setzte (hymn. v. 16 ff. W.). Ja wenn man auch darüber einig war, dass das Göttliche sich überall hin verbreite, so stritt man doch über den Grad von Stärke und Deutlichkeit, mit dem es sich an einem gegebenen Punkte der Welt offenbaren sollte, und Seneca erklärt in den Natural. Quaest. VI 16, 1 f.[3]) die Erde für ein lebendes athmen-

---

[1]) *ἀντιπίπτειν ἐδόκει μοι τότε τούτοις τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι θεῖον ὄντα, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔδοξεν.* Hier ist vor *τὸν νοῦν* wohl ein *τὸ* einzufügen, wenn man die sich anschliessenden Worte betrachtet: *καὶ τὸ ὅλως — — — καὶ τὸ μὴ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.*

[2]) Noch andere Belege für diese Ansicht bei Zeller IIIᵃ 138, 2.

[3]) Non esse terram sine spiritu palam est: non tantum illo dico, quo se tenet ac partes sui jungit, qui inest etiam saxis mortuisque corporibus, sed illo dico vitali et vegeto et alente omnia. hunc nisi haberet, quomodo tot arbustis spiritum infunderet non aliunde viventibus, et tot satis? quemadmodum tam diversas radices aliter atque aliter in se mersas foveret, quasdam summa receptas parte, quasdam

Digitized by Google

des Wesen, während sie nach Chrysipp am ἡγεμονικὸν nur in der Form der ἕξις Theil haben sollte.[1]) Am schroffsten ist der Ueberlieferung zu Folge dem gewöhnlichen Pantheismus Boëthos entgegengetreten, der geradezu läugnete, dass die Welt ein ζῷον sei.[2]) Boëthos zeigt uns, dass bereits die älteren Stoiker in der Art wie sie den Pantheismus auffassten und durchführten verschiedene Wege gingen. Es frägt

---

altius tractas, nisi multum haberet animae tam multa, tam varia generantis et haustu atque alimento sui educantis? — — — Non posset autem tam multa tantoque se ipsa majora nutrire, nisi plena esset animae, quam per diem ac noctem ab omnibus partibus sui fundit.

[1]) Diog. VII 139: ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν. Diese Worte können nicht richtig überliefert sein. Den ersten Anstoss gibt ἐν ταὐτῷ, da diese Worte, wenn sie dieselbe Schrift des Chrysippos bedeuten sollten, gemäss der sonst von Diogenes befolgten Regel nach Χρύσιππος gesetzt sein müssten. Viel bedenklicher aber ist ὥσπερ κεχωρηκέναι; denn inwiefern dieses κεχωρηκέναι, von der Verbreitung des Göttlichen durch die Welt gebraucht, eine Vergleichung enthalten soll und noch dazu eine so weit hergeholte, die das Hinzufügen einer Vergleichungspartikel erforderte, vermag ich nicht einzusehen, und Diogenes selbst ist offenbar anderwärts darüber anderer Ansicht gewesen, da er 139 sagt: δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν (sc. ὁ νοῦς) und 147: Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν. Nicht so leicht als die Verderbniss zu erkennen ist es die Besserung zu finden. Doch liegt die Vermuthung nahe, dass statt ὥσπερ κεχωρηκέναι zu schreiben sei ὡς πνεῦμα oder ὡς ψυχὴν κεχ.: denn das eine wie das andere bildet einen passenden Gegensatz zu καθ' ἕξιν, wie man aus der Vergleichung der vorher angeführten Worte Senecas und aus dem Vorhergehenden ersehen kann, wo dem δι' ὧν μὲν ὡς ἕξις gegenübersteht δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς. Dagegen weiss ich für ἐν ταὐτῷ keinen Rath, wenn nicht etwa zu schreiben ist ὂν ταὐτὸν oder ταὐτὸν ὃ καὶ κτλ. oder ἐν ταὐτῷ (nämlich dem Aether) ὂν ὃ καὶ κτλ. Endlich ist auch αἰσθητικῶς nicht ohne Bedenken.

[2]) Diog. VII 143: Βόηθος δέ φησιν οὐκ εἶναι ζῷον τὸν κόσμον.

Digitized by Google

sich, ob von dieser Verschiedenheit auch schon das Verhältniss der drei Begründer des Stoicismus, des Zeno, Kleanthes und Chrysippus berührt wurde.

Entscheidend ist hier Seneca ep. 113, 23: inter Cleanthen et discipulum ejus Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Kleanthes führte hiernach das Gehen ebenfalls auf das *ἡγεμονικὸν* zurück, aber doch nur mittelbar, insofern die nächste Ursache desselben die vom *ἡγεμονικὸν* ausgehenden Luftströmungen sind; dagegen erklärte Chrysipp das *ἡγεμονικὸν* für die unmittelbare Ursache des Gehens. Beide waren verschiedener Ansicht über die Art, wie man sich die Herrschaft des *ἡγεμονικὸν* in der menschlichen Natur denken solle: Kleanthes nahm einen bestimmten Sitz des *ἡγεμονικὸν* im Menschen an, an den dasselbe ausschliesslich gebunden sein sollte, und liess von hier aus die Wirkungen sich nach allen Richtungen hin verbreiten, Chrysipp nahm ebenfalls einen bestimmten Sitz des *ἡγεμονικὸν* an, betrachtete denselben aber nur als den Hauptsitz, nicht als den ausschliesslichen, indem er die davon ausgehenden Wirkungen nicht als etwas verschiedenes sondern als Ausflüsse und Theile des *ἡγεμονικὸν* selber betrachtete und so dasselbe für allgegenwärtig hielt. Dass dies der Unterschied beider Philosophen in der Auffassung des Verhältnisses war, in dem die einzelnen Theile des menschlichen Wesens zu dem sie beherrschenden Principe stehen, wird sich nicht bezweifeln lassen. Nach der beständigen Parallele aber, welche die Stoiker zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus ziehen, sind wir berechtigt zu vermuthen, dass auch in Bezug auf ihre Ansichten über das Universum zwischen beiden Philosophen dasselbe Verhältniss bestand. Ueber Chrysipp erhalten wir durch Diog. VII 139 die beste Nachricht in Worten, die zwar verderbt, für un-





seren Zweck aber hinreichend deutlich sind: *ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ, ὃ καὶ πρῶτον θεῶν λέγουσιν αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.*[1]) D. h. wenn

[1]) Im Wesentlichen dieselbe Ansicht wird auch schon vorher 138 f. von Diogenes mitgetheilt: *τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρύσιππός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρίτῳ περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον· δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Gegen die Ueberlieferung dieser Worte kann man Bedenken haben, weil gesagt wird, dass der *νοῦς* sich überall hin erstrecke, aber in verschiedener Weise zur Erscheinung komme bald als *ἕξις* bald als *νοῦς*. Vergleicht man hiermit Themist. *περὶ ψυχ.* I 5 p. 72b (S. 64, 25 Sp.): *τάχα δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος σύμφωνος ἡ δόξα, διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθεμένοις, καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχήν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἕξιν,* so kann man den Gedanken haben, dass auch bei Diogenes statt *διήκοντος τοῦ νοῦ* zu schreiben sei *διήκοντος τοῦ θεοῦ*. Der Ausdruck würde dann genauer werden. Aber Genauigkeit des Ausdrucks ist nicht das was wir bei Diogenes voraussetzen dürfen. Nehmen wir daher an, wozu uns freilich der Ausdruck selber nicht zwingt, dass das Wort *νοῦς* das eine Mal in einem weiteren das andere Mal in einem engeren Sinne gebraucht sei, so finden wir bei Diogenes dieselbe Form der stoischen Lehre wieder, die auch Alexander von Aphrodisias andeutet, wenn er als stoische Lehre angibt *τὸν νοῦν καὶ ἐν τοῖς φαυλοτάτοις εἶναι* (vgl. *περὶ ψυχῆς* p. 145a). Aus der Lehre des Aristokles, die stoische Elemente in sich aufgenommen hatte, kann man ausserdem vergleichen ebenda p. 144b: *εὐθὺ μὲν γὰρ τῇ πρώτῃ καταβολῇ τοῦ σπέρματός ἐστιν ὁ ἐν ἐνεργείᾳ νοῦς διὰ πάντων γε κεχωρηκὼς καὶ ὢν ἐνεργείᾳ, ὡς καὶ ἐν ἄλλῳ τινὶ σώματι τῶν τυχόντων· ἐπειδὰν δὲ καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας δυνάμεως ἐνεργήσῃ, τότε ἡμέτερος νοῦς οὗτος λέγεται καὶ ἡμεῖς νοοῦμεν.* Diogenes mag also dieselbe Form der stoischen Lehre wiedergeben, auf welche auch Alexander hindeutet. Schon hieraus müssten wir schliessen, dass diese Form die spätere ist. Dass nicht schon Chrysipp der Lehre diese Form

Digitized by Google

auch nach seiner Ansicht das Göttliche in verschiedener Weise, in stärkerem oder schwächerem Grade zur Erscheinung kommen sollte, so sollte irgendwie es doch überall in der Welt hervortreten. Aber auch was wir über Kleanthes

gab, zeigt Diogenes an derselben Stelle in den im Texte angeführten Worten *ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν κτλ.* Denn hier bezeichnet *ἡγεμονικὸν* das Urwesen, das durch die ganze Welt verbreitet ist und in verschiedenen Dingen auf verschiedene Weise sich äussert. In den in Rede stehenden Worten dagegen ist *ἡγεμονικὸν* die Seele, wenn nicht gar ein einzelner, der höchste Theil derselben, wie sich ergibt aus den Worten *δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ.* Nun hat zwar Chrysipp und haben auch andere Stoiker das Wort *ἡγεμονικὸν* in verschiedener Bedeutung gebraucht sowohl um das Urwesen wie um denjenigen Ort zu bezeichnen, von dem aus dasselbe sich durch die übrige grosse oder kleine Welt verbreitete, und Chrysipp konnte ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen *ἡγεμονικὸν* nennen bald *τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος* bald den *οὐρανός* (Diog. 139) und bald die Grundkraft des menschlichen Organismus bald den Hauptsitz derselben, das Herz. Während aber in diesem Falle es sich nur um eine leichte Uebertragung des Ausdrucks handelt, die nur die sprachliche Form betrifft, würde in dem andern, dass Chrysipp *ἡγεμονικὸν* gebraucht hätte, bald um jene Grundkraft des menschlichen Wesens oder der Welt bald um nur die Seele oder gar nur den vernünftigen Theil derselben zu bezeichnen, auch der Inhalt der Lehre berührt werden. Denn wenn er das die Welt regierende Princip bald in die Vernunft bald in die gleichmässig durch Alles verbreitete Grundkraft setzte, so blieb er sich in der Durchführung des Pantheismus nicht gleich, und würde der Unterschied verwischt werden, der doch nach Seneca zwischen Chrysipp und Kleanthes bestand, dass nach Kleanthes das *ἡγεμονικὸν* nur vermöge der von ihm ausgehenden Wirkungen den Körper regierte, nach Chrysipp dagegen durch seine Gegenwart. Wir werden uns also nicht dadurch täuschen lassen, dass Diogenes 138 auch für die Lehre, nach der der *νοῦς* im engern Sinne, der *νοῦς ὡς νοῦς* nur im *ἡγεμονικὸν* zur Erscheinung kommt, Chrysipp als Zeugen anführt oder anzuführen scheint; denn zunächst bezieht sich dies Citat nur auf den Satz *τὸν κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν.* Wer der Urheber dieser Lehre

Digitized by Google

erfahren, widerspricht dem Schlusse nicht, den wir aus Senecas Worten ziehen konnten. So sehr er im Hymnus auf Zeus die Allmacht des höchsten Gottes preist und sie als schrankenlos darstellt,[1]) so zieht er doch der räumlichen Verbreitung desselben bestimmte Gränzen. Denn von allem, was da Sterbliches lebt und wandelt über die Erde,[2]) ist es allein der Mensch, der Theil hat am göttlichen Wesen.[3]) Weiter

ist, die den *νοῦς* mit der Gottheit identificirte, sagt uns Diogenes selber, indem er nächst Chrysipp den Posidonius als Zeugen aufführt, und bestätigt dadurch nur was wir ohnedies vermuthet hätten theils daraus dass diese Form der stoischen Lehre in späterer Zeit bei Alexander hervortritt theils aus der platonisch-aristotelischen Färbung, die sie auf diese Weise erhält. Im dritten Excurs habe ich zu zeigen versucht, dass Posidon, der *ἡγεμονικὸν* in verschiedenem Sinne brauchte, darunter auch den vernünftigen Seelentheil verstand.

[1]) Vgl. vs. 7 f: *Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν, Πείθεται ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.* Ja auch was die Menschen fehlen, weiss Gott wieder zum Rechten zu kehren vgl. vs. 20f.

[2]) *ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν* vs. 5. Zu *ἕρπει* kann man vergleichen Xenoph. Memor. I 4, 11 wo, nachdem vorher von den Menschen die Rede war, fortgefahren wird *ἔπειτα τοῖς μὲν ἄλλοις ἑρπετοῖς πόδας ἔδωκαν* (sc. *οἱ θεοί*).

[3]) Diese Ansicht des Kleanthes deckt sich keineswegs mit der Chrysipps, der ebenfalls die Vernunftlosigkeit der Thiere behauptete. Zwar will ich mich nicht darauf berufen, dass Chrysipp sich zu Concessionen genöthigt sah (vgl. Zeller 193, 1). Denn Concessionen scheint in dieser Hinsicht auch Kleanthes gemacht zu haben vgl. f. phys. 26 W. Die Hauptsache ist, dass Kleanthes, indem er den Thieren die Vernunft absprach, eben damit auch leugnete, dass sie Theil am göttlichen Wesen hätten. *Ζεὺς φύσεως ἀρχηγὸς* und die Vernunft fallen für ihn, nach dem Hymnos zu schliessen, offenbar zusammen, unter dem *Ζεὺς* aber wird niemand etwas anderes verstehen als das *ἡγεμονικόν* (vgl. Diog. 147). Chrysipp dagegen konnte beides vereinigen, den Thieren die Vernunft absprechen und doch ihren Antheil am göttlichen Leben behaupten, da für ihn die Vernunft und das *ἡγεμονικὸν* nicht zusammenfielen, sondern die Vernunft nur eine der vielen Erscheinungen des *ἡγεμονικὸν* war.

Digitized by Google

dehnt sich dasselbe in den überirdischen Regionen aus, von der Sonne, dem eigentlichen Sitze desselben, auf den Aether und die Gestirne vgl. fr. theol. 1 W. Mit andern Worten, das göttliche Wesen reicht so weit als das Feuer in seiner reinen Gestalt. Auf alles Uebrige erstreckt sich das Göttliche nur in seinen Wirkungen.[1]) Dass wirklich Kleanthes die Theorie des Mikrokosmus, die wir durch Seneca kennen, auch auf den Makrokosmus übertrug, scheint sich auch aus Plin. nat. h. II 10 ff. zu ergeben, einer Stelle, die ich bei einer andern Gelegenheit (S. 138, 1) besprochen habe und die sich mittelbar oder unmittelbar auf Kleanthes zurückführen lässt. Denn dem spiritus, der sich überallhin verbreitet, wird hier zwar eine bedeutende Rolle zugetheilt, aber doch nur eine Vermittlerrolle, wie es scheint, zwischen der höchsten feurigen Region der Welt einer- und der Erde andererseits; als das principale naturae regimen ac numen oder ἡγεμονικὸν erscheint er keineswegs, sondern die Sonne. Wie Plinius den aër d. i. den spiritus nennt per cuncta rerum meabilis, so soll nach Tertullian Kleanthes (vgl. fr. theol. 3) denselben permeator universi genannt haben, und so wenig wie aus der Pliniusstelle wird man aus dieser Notiz folgern, dass Kleanthes, weil er in ähnlicher Weise wie Chrysipp von einem πνεῦμα διὰ πάντων κεχωρηκὸς sprach, darum auch ebenso wie dieser dieses πνεῦμα oder den spiritus zum ἡγεμονικὸν

[1]) Doch scheint es, dass Kleanthes auch diese beschränkt hat, nicht bloss durch die Grenze die sie am sündhaften Willen des Menschen finden (vgl. hymn. vs. 19) sondern allgemeiner, indem er vieles auf Grund lediglich der εἱμαρμένη ohne Zuthun der πρόνοια geschehen liess. Wenigstens sagt Chalcidius in Tim. c. 142 (f. theol. 6): Ex quo fit, ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint, eodemque modo quae secundum providentiam, ex fato, ut putat Chrysippus. Alii vero quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter, ex providentia, ut Cleanthes.


Digitized by Google

erhoben habe. So kommen wir also, wenn wir uns an die freilich dürftige Ueberlieferung halten, zu dem Ergebniss, dass Kleanthes Pantheist nur in dem Sinne war, als er eine innerweltliche sich über einen grossen Theil der Welt erstreckende und alles beherrschende Gottheit annahm, nicht aber in dem andern und strengen, wonach jeder Theil der Welt eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit nur in anderer Form ist. Den Pantheismus bis zu diesem Grade auszubilden war innerhalb der stoischen Schule Chrysippos vorbehalten.

Es scheint leicht zu sein, dieses Resultat umzustossen, indem man auf den Eingang von Arats Phänomena verweist:

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
ἄρρητον, μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί,
πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα,
καὶ λιμένες, πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.
τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισιν
δεξιὰ σημαίνει κτλ.

Zeller 147 Anm. vergleicht hiermit Virgil Georg. IV 220 ff. und Aen. VI 724 ff., d. h. er sucht in diesen Versen einen Ausdruck desjenigen stoischen Pantheismus, den wir soeben für Chrysipp in Anspruch genommen haben. Streng genommen ist derselbe allerdings in ihnen enthalten. Trotzdem dürfen wir daraus nicht folgern, dass Aratus seiner philosophischen Ueberzeugung nach Pantheist im Sinne und nach der Weise Chrysipps war. Er kann als Dichter gesprochen haben. In diesem Falle würde es aber selbst einem rechtgläubigen Christen, dem aller Pantheismus ein Gräuel ist, gestattet sein zu sagen, dass die Welt Gottes voll sei. Es wäre dies nichts weiter als ein starker dichterisch gesteigerter Ausdruck für die Allmacht des höchsten Wesens. Die Verse des Aratus würden sonach nicht mehr sagen als was Kleanthes in seiner Anrufung des Zeus von diesem rühmt:

Digitized by Google

οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα δαῖμον
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ.

Dass dies wirklich der Gedanke Arats war, wird durch die Beispiele wahrscheinlich, die er gewählt hat um die Allgegenwart des Zeus zu verdeutlichen. Von den Strassen, den Märkten, dem Meer und den Häfen ist die Rede. Diese Beispiele wären sehr unpassend gewählt, wenn es sich darum handelte die Allgegenwart des Zeus im Sinne des strengen Pantheismus zu beweisen; denn in diesem Falle mussten Elemente und Kräfte der Natur genannt werden, in denen allen sich das Walten des einen Gottes offenbart. Statt dessen werden lauter solche Theile der Welt oder vielmehr nur der Erde genannt, an die bestimmte Thätigkeiten des Menschen geknüpft sind. Wir müssen daraus schliessen, dass der Dichter nicht das Walten und Wirken Gottes im ganzen weiten Reiche der Natur sondern nur den Einfluss darstellen wollte, den Zeus auf alle Kreise des menschlichen Lebens und Treibens übt.[1])

Die Verse Arats bilden demnach keinen Einwurf gegen die Ansicht, dass der Pantheismus erst von Chrysippos streng gefasst worden sei. Auf der andern Seite wird dieselbe bestätigt durch den Epikureer bei Cicero de Deor. Nat. I 37 und 39. Derselbe stellt die Gotteslehre des Kleanthes mit folgenden Worten dar: Cleanthes autem, qui Zenonem audivit cum eo, quem proxime nominavi, tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque conplexum

[1]) Freilich hatte schon Krates von Mallos den Anfang des Aratischen Gedichtes so erklärt, dass er darin die Quintessenz der stoischen Naturphilosophie wieder fand (s. das Fragment bei Wachsmuth S. 62). Aber obgleich oder vielmehr weil Krates Stoiker war, kann er für uns bei der Erklärung eines Dichters keine Autorität sein.


Digitized by Google

ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum judicat; idemque quasi delirans in eis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius. Obgleich der Epikureer von allen Seiten her gesammelt zu haben scheint, was Kleanthes einmal durch das Prädicat „göttlich“ ausgezeichnet hatte, so findet sich doch nichts darunter, aus dem sich auf eine consequente Durchführung des Pantheismus schliessen lässt. Denn auch totius naturae mens atque animus nöthigt nicht an eine durch die ganze Welt verbreitete Seelensubstanz zu denken und kann an einen bestimmten Sitz, die Sonne, gebunden sein, gerade wie dies in der Darstellung bei Plin. nat. h. II 13[1]) der Fall ist. Dass die Darstellung des Epikureers genauer ist als man auf den ersten Anblick vermuthen sollte, zeigt sich besonders, wenn wir mit dem über Kleanthes gegebenen Bericht zusammenhalten was er von Chrysippos sagt: jam vero Chrysippus, qui Stoicorum somniorum vaferrumus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne conjectura quidem informare possimus, cum mens nostra quidvis videatur cogitatione posse depingere: ait enim vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et ejus animi fusionem universam, tum ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universitatemque omnia continentem, tum fatalem normam et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea et eum quem ante dixi, aethera, tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aëra, solem, lunam, sidera universitatemque rerum qua

[1]) Hunc (sc. solem) esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet opera ejus aestumantis.

Digitized by Google

omnia continerentur, atque etiam homines eos qui inmortalitatem essent consecuti. idemque disputat aethera esse eum quem homines Jovem appellarent, quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum, terramque eam esse, quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum; idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse eandemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem, quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur. Es ist nicht möglich durch die Nebel einer Confusion hindurch, die aus der Ciceros und der des Epikureers multiplicirt ist, die echten Gedanken Chrysipps im Einzelnen zu erkennen; die streng pantheistische Weltanschauung springt aber auch aus dieser trüben Darstellung hervor. Denn der Epikureer begnügt sich nicht wie bei Kleanthes von universae naturae animus atque mens zu reden sondern fügt hinzu ipsumque mundum deum dicit esse et ejus animi fusionem universam. Damit ist ebenso entschieden ausgeschlossen, dass wir uns die Gottheit nur an die Sonne oder die Himmelsregion gebunden denken, als deutlich ausgesprochen wird, dass mit der Seelensubstanz zugleich das göttliche Wesen sich durch die ganze Welt hindurch ergiesst. Auf dieselbe Lehre führt auch die in den hieran sich anschliessenden Worten angedeutete Weise die Gottheit zu bezeichnen als ejus ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universitatemque omnia continentem. Denn offenbar gehören diese Worte so zusammen, dass dieselben nicht verschiedene Auffassungsweisen der Gottheit sondern ein und dieselbe bezeichnen.[1]) Es ist dieselbe Auffassungsweise, die in schär-

[1]) Die erste Weise der Bezeichnung ist diejenige, welche die Gottheit als ein ἔμψυχον καὶ νοερὸν fasste und dieselbe durch die ganze Natur sich verbreiten liess: ait enim vim divinam in ratione esse



ferem Ausdruck bei Diog. VII 139 vorliegt und schon besprochen worden ist, dass nämlich das ἡγεμονικόν, die Gottheit, auf verschiedenen Stufen des Daseins in verschiedener Weise zur Erscheinung komme. Denn auf das ἡγεμονικὸν deutet principatum, und communem rerum naturam universitatemque omnia continentem darauf, dass dasselbe sich in allen Dingen findet. Diese Auffassung der Ciceronischen Worte wird durch die entsprechende Stelle bei Philodem περὶ εὐσεβ. S. 77 Gomp. bestätigt, nach welcher Chrysipp einen Theil der Gottheit, des Zeus, selbst im leblosen Steine anerkannte.

Es war nöthig diesen Unterschied festzustellen, der zwischen Kleanthes und Chrysipp in Bezug auf ihre Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt besteht; denn dieser Unterschied einmal zugegeben zieht für die Gotteslehre beider Philosophen und insbesondere des Kleanthes eine weitere Folgerung nach sich. Diese Folgerung betrifft die Materie, an die die Gottheit gebunden ist. Nach Chrysipp fällt offenbar die Gottheit oder das ἡγεμονικὸν als das die Welt durchdringende Wesen mit dem πνεῦμα, dem dieselbe Eigenschaft zugeschrieben wird (Stob. ecl. I 374 f.), zusammen, Kleanthes' Eigenthümlichkeit dagegen bestand eben darin, dass er zwischen principale und spiritus unterschied, er kann daher für die Materie der Gottheit nicht die Luft, sondern

positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et ejus animi fusionem universam. Die zweite Bezeichnungsweise wird durch tum eingeleitet; die dritte, wonach das Göttliche in der fatalis norma u. s. w. liegt, ebenfalls durch tum, die vierte wonach es in der feurigen, resp. ätherischen Substanz enthalten ist, durch praeterea. Die fünfte wird wieder durch tum eingeführt und darunter im Gegensatz zu den vorhergehenden ewigen und bleibenden Gottheiten alles zusammengefasst, was göttlich genannt wird, obgleich es vergänglicher und wechselnder Natur ist (quae natura fluerent atque manarent).

Digitized by Google

muss dafür einen andern Stoff gehalten haben und dieser kann nur das Feuer gewesen sein. Es stimmt zu dieser Auffassung der Gottheit, dass nach dem Hymnus auf Zeus v. 10 der Blitz das Werkzeug ist, mit dem die Gottheit Ordnung in der Welt schafft; es stimmt ferner hierzu, dass auch innerhalb der kleinen Welt des Menschen das Wirken der Vernunft einer *πληγὴ πυρὸς* verglichen wird (vgl. fr. 13 bei Wachsmuth I), aus der der *τόνος* d. i. die Kraft der Seele und damit alle Tugend entspringt.[1]) So erscheint von einem neuen Standpunkt aus Kleanthes abermals als der strengere Herakliteer. Aus derselben Verschiedenheit der Lehre erklärt sich auch die verschiedene Weise, in der beide sich das Ergebniss der *ἐκπύρωσις* vorstellten; denn, wie Pseudo-Philo *περὶ ἀφθ. κόσμ.* c. 18 p. 505 berichtet, liess Kleanthes die Welt sich in *φλόξ*, Flamme, Chrysipp in *αὐγή*, Helle, auflösen und betrachteten also der eine diese, der andere jene als die reinste Darstellung des Urwesens. Nun ist allerdings die *αὐγὴ* nicht ohne Weiteres mit dem *πνεῦμα* identisch. Aber Chrysipp hat ja auch nicht das *πνεῦμα* oder die Luft schlechthin für das Urwesen erklärt, sondern nur mit einer gewissen Modification. Dies ergibt sich aus Stob. ecl. I 374, einer anderwärts besprochenen Stelle, nach der im *αἰθὴρ* nur etwas dem *πνεῦμα* Analoges, nicht dieses selber sich findet. Dieses dem *πνεῦμα* zwar verwandte, aber doch noch von ihm verschiedene ist aller Wahrscheinlichkeit nach dasselbe, was Diog. VII 139 *τὸ καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος* nennt. Das ist aber nach Chrysipp das die Welt erfüllende *ἡγεμονικόν*. Wie dieses *καθαρώτερον τοῦ αἰθέρος* als *αὐγὴ* bezeichnet werden konnte, kann man sich allenfalls vorstellen. Man sieht diesem Urwesen Chrysipps die Abhängig-

[1]) Mit der *πληγὴ πυρὸς* dürfen wir den spiritus a principali permissus bei Seneca ep. 113, 23 um so mehr identificiren, als auch andere Stoiker den *τόνος* in das *πνεῦμα* setzten.



keit von Kleanthes an: auf der einen Seite erscheint es als *πνεῦμα,* auf der andern als *αὐγή,* d. h. (insofern die *αὐγὴ* aus der *φλὸξ* entsteht vgl. Pseudo-Philo a. a. O.) als eine Art von Feuer. Wie Chrysipp die Anregung zur Durchführung des Pantheismus von Kleanthes empfangen konnte, so darf man vermuthen, dass er auch bei der näheren Bestimmung der stofflichen Natur des Urwesens sich leiten liess theils durch die Rolle, welche das *πνεῦμα* schon bei Kleanthes spielte, theils dadurch, dass dieser als das Urwesen das Feuer bezeichnet hatte. Sein Urwesen sollte die Eigenschaften der beiden Urwesen, die er im System des Kleanthes sich streiten sah, der Luft und des Feuers in sich vereinigen. Es ist daher begreiflich und bildet keinen Einwand gegen das Ergebniss der bisherigen Untersuchung, wenn ein Späterer wie der Epikureer bei Cicero a. a. O. berichtet, dass Chrysipp die Gottheit gelegentlich auch als ignis et aether bezeichnet habe. — Die Lehre Chrysipps hat wie es scheint in dem späteren Stoicismus den Sieg behalten. Das sehen wir besonders aus dem was über Diogenes des Babyloniers Pantheismus Philodemus *περὶ εὐσεβ.* bei Gomperz S. 82 berichtet. Mnesarchos nach Stob. ecl. I 60 erklärte die Gottheit für *τὸν κόσμον τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἐπὶ* (*ἀπὸ* Meineke) *τοῦ πνεύματος*; Posidonius nach demselben 58 für ein *πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες.* Antipater aus Tyros (vgl. Diog. VII 139. 140. 142) bezeichnete nach Diog. VII 148 die *οὐσία θεοῦ* als *ἀεροειδής.* In dem Maasse als man den Pantheismus consequenter durchführte, hat man auch die Bedeutung der Luft für den Organismus der Welt gesteigert. Es mag damit zusammenhängen, dass man auch die Erde als ein von der Luft durchwehtes, athmendes Wesen fasste (vgl. Seneca, Quaest. Nat. VI 11, 1) und vielleicht aus diesem Grunde, wie ich im dritten Excurs vermuthet habe, sie zum Range des *ἡγεμονικὸν* erhob.

Digitized by Google

Bisher habe ich nur von Kleanthes und Chrysippos gesprochen. Auf die Frage, wie weit Zenon der Begründer der Schule auch schon den Pantheismus geführt hat, dürfen wir ebenfalls von dem Epikureer Ciceros eine Antwort hoffen, die wenn sie auch nicht befriedigt, doch weiter weisen kann. Derselbe sagt a. a. O. 36 Folgendes: Zeno autem, ut jam ad vestros, Balbe, veniam, naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria: quam legem quomodo efficiat animantem, intellegere non possumus; deum autem animantem certe volumus esse. atque hic idem alio loco aethera deum dicit, si intellegi potest nihil sentiens deus, qui numquam nobis occurrit neque in precibus neque in optatis neque in votis; aliis autem libris rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat. idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus annorumque mutationibus. cum vero Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum; neque enim Jovem neque Junonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina. Es fällt auf, dass hier keine einzige sichere Spur jenes strengen Pantheismus sich findet, wie er in der Darstellung der Chrysippischen Lehre hervortritt. Zunächst ist von der naturalis lex die Rede, dann von dem Aether. Einzig die Worte rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat könnten den Schein des Pantheismus erwecken, wenn unter ratio quaedam nicht auch die objective Vernunft verstanden werden könnte, die mit der *εἱμαρμένη* zusammenfällt. In diesem Sinne lässt Stob. ecl. I 322 den Zenon lehren: *διὰ ταύτης* (sc. *τῆς πρώτης ὕλης*) *διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἱόνπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.* Zwischen ratio quae-





dam per omnem naturam rerum pertinens und der naturalis lex scheint sonach kein wesentlicher Unterschied zu sein; und es ist auffallend, dass die Bedeutung der objectiven Vernunft für die Welt gerade Zenon so stark, ja wie es nach der Darstellung des Epikureers scheint, stärker als Kleanthes und Chrysipp hervorgehoben haben soll. Soviel scheint sich aus der ciceronischen Darstellung schon zu ergeben, dass Zenon zwar überall in der Welt das göttliche Gesetz wahrnahm, aber nicht Pantheist in der Weise Chrysipps war der in jedem Dinge eine unmittelbare Offenbarung der Gottheit sah. Die Darstellung Ciceros scheint aber vorauszusetzen, dass auch zwischen ihm und Kleanthes noch ein Unterschied bestand. Worin soll derselbe aber liegen, wenn auch Kleanthes nicht die Gottheit selber sondern nur deren Wirkungen sich durch die ganze Natur erstrecken liess? Die Antwort darauf gibt Tertullian apol. c. 21 (Cleanthes fr. theol. 3): apud vestros quoque sapientes *λόγον* id est sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. hunc enim Zeno determinat factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit quem permeatorem universi affirmat. Soll in diesen Worten überhaupt ein vernünftiger Sinn liegen, so können wir sie nur dahin erklären, dass Zeno nur von dem *λόγος* gesprochen hatte, der als fatum und necessitas omnium rerum die ganze Welt beherrsche, Kleanthes ausserdem die physikalische Möglichkeit dieser Thatsache ins Auge gefasst und die Verbreitung des *λόγος* aus der Verbreitung des *πνεῦμα* abgeleitet hatte.[1]) Damit soll nicht behauptet

[1]) Da wir einmal Tertullian hier als zuverlässig gelten lassen, so könnte man weiter aus seinen Worten folgern wollen, dass Zenon bereits den Pantheismus wie Chrysipp gelehrt habe. Denn der *λόγος* walte nach Zenon im ganzen Reiche der Natur, derselbe könne

Digitized by Google

werden, dass Zenon ein materielles Substrat des λόγος nicht anerkannt habe. Eine solche Behauptung würde sich nicht aufrecht erhalten lassen. Denn nach Zeno ist der λόγος an das Feuer gebunden, wie dasselbe theils vom Umkreis aus die Welt regiert theils als πῦρ τεχνικὸν das Entstehen und Leben alles Einzelnen in der Natur bedingt.[1]) Aber in dieser Beziehung unterschied er sich nicht von Kleanthes. Was ihn aber von diesem unterschied, ist die Art wie er sich das Wirken des πῦρ auf die Dinge vermittelt dachte oder richtiger der Umstand, dass er eine solche Vermittelung anzunehmen nicht für nöthig hielt. Denn Zeno scheint sich

aber, wie Tertullian berichte, nach Zenos Ansicht auch deus und animus Jovis genannt werden. Aber wir dürfen hier nicht zu rasch folgern. Der Kirchenvater kann hier auch einen doppelten λόγος verwechselt haben, den λόγος der das Gesetz der Welt ist, die objektive Vernunft, mit dem λόγος, der als νοῦς an den Aether gebunden ist und ausser in der höchsten Region des Himmels in der menschlichen Seele sich findet. Nur diesen letztern λόγος meinte vielleicht Zenon, wenn er den λόγος als die Gottheit bezeichnete. Indessen mag er immerhin gelegentlich in lebhaftem poetischem Ausdruck das Gesetz der Welt als die Gottheit bezeichnet haben, so würde doch im Grunde seine Ansicht keine andere als die angegebene gewesen sein, dass die Gottheit nur im Aether throne, ihre Wirkungen aber sich durch die ganze Welt erstreckten. Darauf führt theils die Darstellung des Epikureers bei Cicero theils Kleanthes' Lehre, nach der ebenfalls der λόγος innerhalb der Welt nur eine von der höchsten Gottheit ausgehende Wirkung war.

[1]) Dies πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν ist eine Vorstellung die z. B. bei Diog. VII 156 den Stoikern insgemein beigelegt wird. Dass sie schon Zenon angehört, dürfen wir bis auf Weiteres aus Cicero N. D. II 22, 57 schliessen: Zeno naturam ita definit ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. Wenn freilich bei Diogenes hinzugefügt wird ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές, so wird dies wohl ein erklärender Zusatz Späterer sein, vgl. Cicero Acad. post. 39: (Zeno) statuebat ignem esse ipsam naturam.


Digitized by Google

begnügt zu haben den λόγος in den Dingen als das Werk des πῦρ zu bezeichnen; was aber der materielle Ausdruck für diesen aus dem πῦρ hervorgegangenen λόγος sei, diese Frage scheint Kleanthes wenn nicht zuerst, doch viel nachdrücklicher gestellt und beantwortet zu haben, indem er das πνεῦμα in der Welt zum Träger der vom πῦρ ausgehenden Wirkungen machte. Die Richtigkeit dieser Vermuthung wird bis zu einem gewissen Grade dadurch bestätigt, dass, wie wir früher (S. 118 f. 158 f.) sahen, Kleanthes die Lehre vom τόνος besonders ausgebildet zu haben scheint. Denn τόνος und πνεῦμα sind ja nur dieselbe Sache von verschiedenen Seiten betrachtet vgl. bes. Seneca, Quaest. nat. II 6 ff. — So tritt auch hier wieder, in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältniss Gottes zur Welt, zwischen Zeno und Kleanthes dieselbe Verschiedenheit hervor, die wir schon früher bemerkt haben: Zeno erscheint als Ethiker, Kleanthes daneben als Naturforscher. Von seinem ethischen Standpunkt aus ist Zeno zufrieden, wenn er eine vernünftige Einrichtung der Welt nachgewiesen hat, Kleanthes sucht diese Thatsache auch physikalisch zu rechtfertigen; Zeno hat den materialistischen Grundcharakter des Systems festgestellt, indem er die Existenz des νοῦς an das Feuer knüpfte, erst Kleanthes hat aber die nöthige Consequenz daraus gezogen und in den die Welt durchdringenden πνεύματα den materialistischen Ausdruck für die Wirkungen des νοῦς gefunden. Wie in Kleanthes den Herakliteer, so erkennt man in Zeno auch hier wieder den Sokratiker und insbesondere den Leser der xenophontischen Memorabilien; denn auch der xenophontische Sokrates nimmt Mem. I 4, 18 die Allgegenwart der Gottheit an, aber nicht in dem pantheistischen sondern in demselben Sinne, wie jeder Theist. Es würde kein Beweis für Zenos Pantheismus sein, wenn er die Welt wie die späteren Stoiker für ein ζῷον erklärt hätte; denn er könnte sie ebendamit

Digitized by Google

nur als beseelt als *ἔμψυχον* haben bezeichnen wollen[1]) ohne über die Art und Weise wie die Seele sich im Weltkörper verbreitet damit etwas Bestimmtes auszusagen, und würde in diesem Falle sich nicht von Sokrates entfernt haben, dessen Erörterungen bei Xenoph. Memorab. I 4, 8 ff. ebenfalls zu einer Bezeichnung der Welt als *ζῷον* hindrängen, obgleich sie dieselbe nicht aussprechen. Vielleicht verdient aber dieser letztere Umstand Beachtung, da auch Zeno den Ausdruck *ζῷον* auf die Welt anzuwenden vermieden zu haben scheint. Bei Diog. VII 143 wird nämlich, dass die Welt ein *ζῷον* sei folgendermassen bewiesen: *τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος.* Die Schlussfolgerung trägt nicht bloss den Charakter einer Zenonischen in der Form an sich, sondern zeigt auch im Inhalt Verwandtschaft mit einer ausdrücklich auf Zeno zurückgeführten bei Cicero ND. II 22 (vgl. III 22): nihil quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem conpotemque rationis; mundus autem generat animantis conpotesque rationis: animans est igitur mundus conposque rationis. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass hier durch animans das griechische *ζῷον* wiedergegeben ist (vgl. II 40 f.), die Wahrscheinlichkeit aber, dass Cicero, wenn er *ζῷον* im Originale vor sich sah, das-

[1]) So wird man *ἔμψυχον* und *ζῷον* als gleichwerthig auch bei Diog. VII 142 zu fassen haben: *ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν.* Ich verstehe wenigstens die Worte nicht, wenn ich nicht in *ζῷον καὶ λογικὸν* einerseits und in *ἔμψυχον καὶ νοερὸν* andererseits verschiedene Ausdrucksweisen desselben Gedankens sehe. An sich ist es natürlich zulässig von einem *ζῷον ἔμψυχον* zu reden, wie dies z. B. Plato Tim. 30 C thut. Für Themistius ist *ἔμψυχον* der weitere, *ζῷον* der engere Begriff de anim. II 2 S. 83 Speng. Anders Aristoteles s. Ind. von Bonitz u. *ἔμψυχον*. In der stoischen Darstellung bei Stob. ecl. II 116 wird die *ψυχὴ* selber ein *ζῷον* genannt, *ζῆν τε γὰρ καὶ αἰσθάνεσθαι.*



selbe durch animal übersetzt haben würde, animans also der Ausdruck für ἔμψυχον ist. In diesem Falle würde die Form des Schlusses, die wir bei Diogenes lesen, auf die Rechnung späterer Stoiker zu setzen sein und Zeno wie der xenophontische Sokrates nur auf eine Seele und Vernunft der Welt geschlossen haben ohne sie deshalb ein ζῷον zu nennen.[1])

[1]) Bei Sext. Emp. adv. dogm. III 81 ff. wird dem κόσμος nur eine φύσις, nicht eine ψυχή zugeschrieben (vgl. bes. 84), so nahe das letztere durch die Prämissen des Schlusses gelegt war. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass gerade dieser Abschnitt wenigstens theilweise auf Zenon zurückgeht. Aus der Erwähnung des Kleanthes 88 folgt dies freilich noch nicht. Wohl aber fällt ins Gewicht, dass 86 der Glaube des Volks an die Dioskuren zu dem Beweis für die Existenz göttlicher Wesen beitragen soll. Zu demselben Zweck werden die Dioskuren auch bei Philodem περὶ εὐσεβ. S. 74 Gomp. benutzt, und zwar offenbar innerhalb eines Berichtes über eine stoische Lehre. Nach Διοσκούροις bricht das Fragment Philodems ab, und es fehlt ein grösseres Stück. Das lehrt auch die Vergleichung mit Cicero de nat. deor. I 37 f. Denn in dem folgenden Fragment Philodems S. 75 wird Persäos genannt und vorher ist von einem Stoiker die Rede, in dem wir nur Kleanthes erkennen können, wenn wir die gegen den Schluss bei Philodemus sich findenden Worte λόγον ἡγούμενον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ vergleichen mit den ebenfalls gegen den Schluss in der auf Kleanthes bezüglichen Darstellung bei Cicero sich findenden „tum nihil ratione censet esse divinius". Daraus würde folgen, dass die stoische Lehre, von der in dem vorhergehenden Fragment Philodems gesprochen wird, die Zenons ist was schon Diels Doxogr. S. 542, aber zweifelnd, vermuthet hatte, und weiter dass die Benutzung des Glaubens gerade an die Dioskuren um dadurch die Existenz von Göttern zu beweisen ihm eigenthümlich war. — Unter der δύναμις συναπτικὴ bei Philodemus wird man übrigens kaum an etwas anderes als an die die Welt zusammenhaltende und einigende φύσις denken können. Danach scheint es, dass Zenon noch nicht den strengen Unterschied zwischen ἕνωσις und συναφή machte, den wir später in der Stoa (Zeller 96, 2) und auch von Sextus a. a. O. 78 f. beobachtet finden. Dass diese Vermuthung aus mehreren Gründen unsicher ist, verkenne ich nicht.

Digitized by Google

Mag es sich aber hiermit verhalten, wie es will, soviel steht fest, dass die auf Zeno zurückgeführte Schlussfolgerung Nichts weiter ist als eine bündigere Fassung der xenophontischen Erörterungen, die übrigens auch in den platonischen Philebus p. 29 A ff. und Timäus übergegangen sind. Dass der xenophontische und der zenonische Beweis für das Dasein einer Seele und Vernunft in der Welt zusammengehören, scheint auch der Stoiker bei Cicero de deor. nat. II 18 ff. anzuerkennen. Darin allerdings ist Zeno über Sokrates hinausgegangen, dass er als ein Sohn seiner Zeit für die Ethik eine Stütze in der Naturphilosophie und zwar in einer materialistischen Naturphilosophie suchte und in diesem Bestreben die Vernunft an ein bestimmtes Element, das Feuer, band. Damit hat er den Keim zum Pantheismus gelegt, den Kleanthes weiter entwickelte und Chrysipp zur vollen Reife brachte.

Man könnte meinen, dass der zwischen Chrysipp und Kleanthes aufgestellte Unterschied nicht viel zu bedeuten habe und bei näherer Betrachtung sich als ein Unterschied der Darstellungsweise und nicht des Gedankens herausstelle. Denn der eigentliche Sitz des Göttlichen sei nach beiden der feurige Umkreis der Welt gewesen, von da her hätten sie ausgehen lassen, was der Eine nur als Wirkungen der Gottheit, der Andere als Theile derselben betrachtete. Dabei würde man aber übersehen, dass Chrysipp zwar ohne Zweifel das Feuer des Umkreises oder den Aether für die reinste Offenbarung des Göttlichen hielt, dass er dasselbe aber nicht wohl für den ausschliesslichen Sitz der Weltregierung angesehen haben kann. Denn — und hier greift nun das Resultat einer früheren Untersuchung (S. 124 ff.) ein — die Entstehung und Bildung der Welt liess Chrysipp ausgehen von einem im Innern gebliebenen Reste des Feuers, das sich zu der umgebenden Materie wie die Seele zum Körper verhalten sollte,

Digitized by Google

und unterschied sich in dieser Hinsicht von Kleanthes, der, wie wir sahen, die Neubildung der Welt auf den Zusammenstoss zurückführte, der zwischen dem Feuer des Umkreises und der um den Mittelpunkt gelagerten Wassermasse stattfinden sollte. Dasselbe Verhältniss, das beide Philosophen in ihren Ansichten über die Entstehung der Welt zu einander einnehmen, wiederholt sich sonach auch in ihrer Lehre von der Regierung der Welt: nach Chrysipp ist das Göttliche ein die Dinge erfüllendes, belebendes und gestaltendes Princip, nach Kleanthes wirkt es in der Hauptsache nur von aussen. Während Chrysipp die Ansicht vorbereitet, welche den Sitz des ἡγεμονικὸν geradezu in das Innere der Welt verlegte, erinnert Kleanthes mehr an die platonisch-aristotelische Weltanschauung. Dass Zeno es hier mit Kleanthes hielt, dürfen wir theils aus dem vorher bemerkten theils aus Cicero de deor. nat. II 22, 57 f. schliessen. Denn an letzterer Stelle wird nicht etwa die natura artificiosa an sich schon als eine Erscheinung der Gottheit angesehen, vielmehr wird das die Welt regierende Princip in den Umkreis verlegt (vgl. 58 ipsius vero mundi qui omnia conplexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa [τεχνοειδής] solum, sed plane, artifex [δημιουργός] ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium) [1]) und nicht wie die Gottheit des Pantheisten sondern als ein persönliches Wesen geschildert. [2])

---

[1]) Vgl. 58: natura mundi omnis motus habet voluntarios conatusque et adpetitiones, quas ὁρμὰς Graeci vocant; et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus. Auch diese Schilderung erinnert wieder an Xenophon Mem I 4, 17: οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι.

[2]) Nach Stob. ecl. I 60 hielt Zeno die Gottheit für νοῦν κόσμου πυρινόν. Der Gedanke dieser Worte würde schärfer ausgedrückt sein,

Digitized by Google

Die Verschiedenheiten, die hinsichtlich der Frage, wie man das Verhältniss der Gottheit zur Welt fassen soll, schon bei den älteren Stoikern hervortraten, sind auch später nicht ausgeglichen worden und treten namentlich bei den Schülern des Babyloniers Diogenes wieder hervor. Dass Archedemus die Erde für das *ἡγεμονικὸν* erklärte, ist bekannt und im dritten Excurs besprochen worden. Ist die ebenda geäusserte Vermuthung richtig, dass er sie in einem höheren Grad als dies die übrigen Stoiker thaten, beseelt gedacht und sie deshalb zum *ἡγεμονικὸν* erhoben habe, so hätte er einen weitern Schritt, noch über Chrysipp hinaus, auf der Bahn des Pantheismus gethan. Sein Gegner würde dann Boëthos aus Sidon gewesen sein; denn von diesem steht es fest, dass er sich der gemeinen stoischen Ansicht, die die Welt für ein *ζῷον* erklärte, entgegenstellte vgl. Diog. VII 143. Die merkwürdige Rolle, welche dieser Philosoph innerhalb der Stoa gespielt hat, ist von Zeller jetzt [1]) richtiger erkannt worden,

---

wenn man nach *κόσμου* ein Komma setzte; zu schreiben *νοῦν κόσμου καὶ πυρινὸν* halte ich nicht für nöthig.

[1]) In der dritten Auflage von Band III 1 seiner Philosophie der Griechen S. 553 ff. Auf diese richtigere Erkenntniss ist ohne Zweifel auch die richtigere Bestimmung von Einfluss gewesen, die wir jetzt von der Zeit des Philosophen geben können. Wir wissen jetzt, dass er nach Chrysipp gelebt hat und zu den Schülern des Babyloniers Diogenes gehörte s. darüber Zeller S. 46, 1. Was früher zu der entgegengesetzten Meinung verführte, Boëthos sei älter gewesen als Chrysipp, ist Diog. VII 54: *ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν.* Denn diese Worte hat man früher so verstanden und muss sie so verstehen, als wenn Chrysipp die Ansicht des Boëthos bestritten hätte. Auch jetzt, nachdem die richtige Erkenntniss gewonnen ist, sind sie noch unbequem. Zeller sagt: „Wir müssen daher annehmen, dass sich Diogenes oder seine Quelle ungenau ausdrückte, und die Notiz, welche jetzt so lautet, als



indem er ihn als einen Vorläufer des Panätius und Posidonius behandelt hat. Nur Eins ist dabei unberücksichtigt geblieben, dass nämlich Boëthos, indem er sich von dem durch Chrysipp festgestellten Stoicismus entfernte, dadurch wenigstens theilweise mit den älteren Stoikern wieder Fühlung gewann. In der Antwort, welche Boëthos auf die Frage

---

ob Chrysippus dem Boëthos ausdrücklich widersprochen hätte, ursprünglich nur besagte: er habe über das Kriterium sich anders erklärt, als der (später lebende aber) vor ihm genannte Boëthos". Diese Annahme ist indessen sehr misslich. Denn danach würden diese Worte bloss den Zweck haben Chrysipps abweichende Ansicht gegenüber Boëthos festzustellen. Dies ist aber schon im Vorhergehenden geschehen. Denn während Chrysipp mit andern Stoikern die *καταληπτικὴ φαντασία* für das *κριτήριον* erklärte, stellte Boëthos eine Anzahl davon verschiedener Kriterien auf. Dass er aber diese verschiedenen Kriterien unter der einen *καταλ. φ.* zusammengefasst habe, ist theils durch die Natur der Sache ausgeschlossen theils durch das *γὰρ* in *ὁ μὲν γὰρ Βόηθος*. Und warum, wenn es darauf ankam eine von der des Boëthos abweichende Ansicht anzuführen, wird denn nur Chrysipp und werden nicht auch andere Stoiker genannt? Diese Bedenken schwinden, sobald wir eine ganz leichte Aenderung des Textes vornehmen und statt des spiritus lenis den spiritus asper setzen, also schreiben *αὑτὸν* statt *αὐτόν*. Die Worte *ὁ δὲ Χρύσ. διαφερόμενος πρὸς αὑτὸν ἐν τῷ πρώτῳ π. λ.* würden besagen, dass Chrysipp mit sich selber nicht übereinstimmte, wenn er die *αἴσθησις* und *πρόληψις* für Kriterien erklärte, ein anderes Mal aber die *καταλ. φ.* als solches bezeichnete. *Ἑαυτῷ διαφέρεσθαι* von Einem, der mit sich selbst in Widerspruch gerieth, soll nach Passow im Lexikon Antiphon in einer Rede gesagt haben. Aehnlich sagt Diogenes 139, wo es sich ebenfalls darum handelt einen Widerspruch Chrysipps mit sich selber zu constatiren: *ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν κτλ.* Vollkommen übereinstimmend ist Galen Hipp. et Plat. dogm. IV S. 378 K., der ebenfalls von Chrysipp sagt: *καὶ πρὸς αὑτὸν διαφέρεται, νυνὶ μὲν γίνεσθαι νομίζων τὰ πάθη ἄνευ λόγου καὶ κρίσεως νυνὶ δ' οὐ μόνον κρίσεσιν ἕπεσθαι φάσκων ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο κρίσεις εἶναι* vgl. ebenda S. 361. Dieselbe Aenderung des Textes hatte schon Heine Fleckeis. Jahrb. 99 S. 612 vorgeschlagen. — Es gibt nun, nachdem die Lebenszeit richtig

Digitized by Google

nach dem Verhältniss Gottes zur Welt gab,[1]) sieht Zeller S. 555 eine Vermittelung zwischen stoischem Pantheismus und aristotelischem Theismus. Die Aehnlichkeit mit der peripatetischen Lehre lässt sich freilich nicht verkennen, namentlich wenn man die Form vergleicht, die derselben ein Zeitgenosse des Boëthos, Kritolaos, gegeben hatte. Dagegen haben die vorhergehenden Untersuchungen gelehrt, dass Boëthos, wenn er läugnet, dass die Welt ein *ζῷον* sei oder, wie dies Zeller richtig erklärt, dass die Gottheit sich durch alle Theile der Welt verbreite, sich damit noch nicht von der altstoischen Lehre lossagte. Erst Chrysippus hatte, wie wir sahen, den Pantheismus so weit durchgeführt, dass nach dieser Auffassung die Gottheit sich der Seele gleich durch alle Theile der Welt erstrecken, das *ἡγεμονικὸν* überall selbst im Starrsten und Leblosesten enthalten sein sollte. Kleanthes hatte nur von einem Wirken der Gottheit gesprochen, das sich durch die ganze Welt verbeiten sollte.

---

erkannt ist, auch keinen Anstoss mehr, dass in dem Abschnitt bei Pseudo-Philo *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* c. 16—18, dessen Inhalt in der Hauptsache auf Boëthos zurückgeht, S. 252 Bern. die Möglichkeit einer Auflösung der Welt in *φλόξ* oder *αὐγή*, d. h. die Lehren des Kleanthes und Chrysipp (s. S. 254) berücksichtigt werden. Je enger das c. 18 mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, desto eher kann man vermuthen, dass es ebenfalls Boëthos gehört, und eine Bestätigung hierfür darin finden, dass wie der Boëthos gehörende Abschnitt c. 16 mit *εἰ γενητὸς καὶ φθαρτὸς ὁ κόσμος* beginnt, er passend schliessen würde mit *ἐξ ὧν ἔστι δῆλον, ὅτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὢν διατελεῖ*, welches die Schlussworte von c. 18 sind.

[1]) Um die Ansicht des Boëthos zu erkennen fügt Zeller 554, 6 noch hinzu Philo aetern. m. c. 16 Schl. S. 251 Bern.: *ψυχὴ δὲ τοῦ κόσμου κατὰ τοὺς ἀντιδοξοῦντας ὁ θεός*. Dass diese Worte dem Sinne nach noch zu dem Auszug aus Boëthos gehören, mag richtig sein; die Ausdrucksweise rührt jedenfalls von Philo her, wie *ἀντιδοξοῦντας* zeigt, sobald man S. 248 vergleicht: *νικηθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν ἀντιδοξούντων ἔνιοι μετεβάλοντο.*


Digitized by Google

In wiefern sich aber hiervon die Ansicht des Boëthos unterscheidet, nach der Gott „die Welt nicht bloss von dem beherrschenden Punkt aus steuert und lenkt, sondern auch allen ihren Theilen hilfreich zur Seite steht“,[1]) weiss ich

---

[1]) Worte Zellers S. 655. Dieselben stützen sich auf Philo S. 251: *νυνὶ μὲν γὰρ ἕκαστα ἐφορᾷ καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατὴρ ἐπιτροπεύει καί, εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἡνιόχου καὶ κυβερνήτου τρόπον ἡνιοχεῖ καὶ πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα, ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄλλοις πλάνησι καὶ ἀπλανέσιν, ἔτι δ' ἀέρι καὶ τοῖς μέρεσι τοῦ κόσμου παριστάμενος καὶ συνδρῶν ὅσα πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διαμονὴν καὶ τὴν κατ' ὀρθὸν λόγον ἀνυπαίτιον διοίκησιν.* Die Regierung der Welt durch Gott wird als ein Steuern und Lenken dargestellt, und gerade dadurch nach Zeller bezeichnet, dass Boëthos sich von dem altstoischen Pantheismus losgesagt hatte. Nun vergleiche man aber hiermit den Hymnus des Kleanthes, in dessen Anfang Zeus angerufen wird:

Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,

und ausserdem vs. 13 W., wo mit Bezug auf den Blitz gesagt wird:

ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον.

Die Uebereinstimmung mit Boëthos, oder zunächst Philo, ist nicht zu verkennen. Man darf nicht einwenden, dass auch die durch die Welt sich verbreitende Gottheit nach dichterischer Ausdrucksweise die Welt steuern und lenken könne. Ein solches unmittelbares Eingreifen der Gottheit in die einzelnen Vorgänge der Natur ist durch vs. 9 ausgeschlossen:

τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ἐνὶ χερσίν,

d. h. die Gottheit bedarf um auf die Welt zu wirken erst eines *ὑποεργὸς* als Vermittler. Wenn Boëthos die Gottheit schildert als helfend und beistehend überall wo es sich um die Erhaltung der Welt und ihre Verwaltung nach dem Vernunftgesetz handelt, so trifft er darin mit Kleanthes zusammen:

οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ.

Ja da Boëthos als das wobei die Gottheit mitwirkt nur hervorhebt *ὅσα πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διαμονὴν καὶ τὴν κατ' ὀρθὸν λόγον ἀνυπαίτιον διοίκησιν,* so könnte er die göttliche Allmacht in derselben Weise beschränkt haben, wie Kleanthes in vs. 19:

πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.

Digitized by Google

nicht zu sagen. Boëthos wird nur die Ansicht des Kleanthes schärfer gefasst haben, als dieser gethan hatte zu einer Zeit da sich noch kein Widerspruch gegen sie erhoben hatte. Zeno und Kleanthes hatten schwerlich ausdrücklich geläugnet, dass die Welt ein *ζῷον* sei; deshalb nennt Diogenes nicht sie, sondern nur Boëthos. Aber Boëthos ist gewiss auch bei dieser Verneinung nicht stehen geblieben. Es frägt sich, in welcher positiven Weise er sie ergänzte. Darauf gibt Seneca Antwort. Denn wir dürfen die Alternative, die er Quaest. nat. III 29, 2 stellt, als eine in der stoischen Schule gebräuchliche ansehen: sive anima est mundus sive corpus natura gubernabile, ut arbores et sata, ab initio ejus usque ad exitum quicquid facere, quicquid pati debeat, inclusum est. Nur muss in diesen Worten anima, was keinen Sinn gibt, in animal geändert werden. Sive animal est mundus sive corpus natura gubernabile ist etwa gleich einem griechischen: *εἴτε ζῷόν ἐστιν ὁ κόσμος εἴτε σῶμα ὃ φύσει μόνον διοικεῖται.*[1]) Dieser Alternative zu Folge muss Boëthos, da er läugnete, dass die Welt ein *ζῷον* sei, sie für ein *φυτὸν* erklärt haben. Dies wird bestätigt durch das was wir bei Pseudo-Philo c. 16 S. 250 B im Auszug aus Boëthos lesen: *ἀλλ' οὔτε ἐκ διεστηκότων ἐστὶν* (sc. *ὁ κόσμος*) *ὡς τὰ μέρη σκεδασθῆναι, οὔτε ἐκ συναπτομένων ὡς διαλυθῆναι, οὔτε τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς ἡμετέροις ἥνωται σώμασι· τὰ μὲν γὰρ ἐπικήρως τε ἐξ ἑαυτῶν ἔχει καὶ δυναστεύεται πρὸς μυρίων ὑφ' ὧν βλάπτεται,*

[1]) Die Zulässigkeit dieser Alternative vom stoischen Standpunkt aus lässt sich durch Cicero deor. nat. II 82 nicht bestreiten: sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus, ut glaebam aut fragmentum lapidis aut aliquid ejus modi, nulla cohaerendi natura, sed ut arborem ut animal, in quibus nulla temeritas, sed ordo adparet et artis quaedam similitudo. Denn wenn hier arbor und animal zusammen den Dingen entgegengesetzt werden, welchen jede *ἕνωσις* fehlt (nulla cohaerendi natura), so schliesst dies nicht aus, dass in ihnen selber die Grade der *ἕνωσις* verschieden sind.

τοῦ δ' ἀήττητος ἡ ῥώμη πολλῇ τινι περιουσίᾳ πάντα κατακρατοῦσα. Hier wird zunächst nur gesagt, dass die *ἕνωσις* der Welt eine andere sei, als die des menschlichen Körpers; da aber die Gebrechen und Mängel, aus denen diese Verschiedenheit abgeleitet wird, solche sind, an denen nicht bloss der menschliche sondern der thierische Körper überhaupt leidet, so liegt auch in Philos Worten ausgesprochen, dass die Welt kein *ζῷον* sei. Ausserdem aber soll nach Philo auch in der Welt eine *ἕνωσις* sein. Es bleibt also nur übrig ihr diejenige zuzuschreiben, welche den bloss von der *φύσις* beherrschten Körpern eigen ist. Um diese Ansicht zu begründen konnte Boëthos, der die Verschiedenheit der *ἕνωσις* mit der grösseren Dauerhaftigkeit der Welt in Verbindung bringt, sich auf die nahe liegende Erfahrung berufen, dass einzelne Vertreter des Pflanzenreiches ein höheres Alter erreichen als irgend ein beseeltes Wesen. Wir kommen also auf das zurück, was wir aus der von Seneca gestellten Alternative schlossen, dass Boëthos die Welt nicht für ein animal, sondern nur für ein corpus natura gubernabile hielt. Vermuthungsweise dürfen wir nun auf ihn auch die erste der beiden von Diogenes VII 148 erwähnten Auffassungen der *φύσις* beziehen: *φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς.* Eine Bestätigung, freilich nur eine geringe, erhält diese Vermuthung dadurch, dass unmittelbar vorher die Schrift des Boëthos *περὶ φύσεως* citirt war und er selbst bald nachher wieder erwähnt wird.[1]) — Da Boë-

[1]) Den gesetzmässigen Zusammenhang aller Vorgänge in der Welt wollte also Boëthos nicht aufheben, wenn er auch leugnete, dass sie ein *ζῷον* sei. Die *εἱμαρμένη* muss auch nach seiner Ansicht in der Welt gegolten haben. Dies kommt für die Behandlung von Diog. VII 149 in Betracht: *καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ εἱμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευ-*

Digitized by Google

thos als Stoiker galt, so ist es das Wahrscheinlichste, dass er auch in der Antwort, die er auf die Frage nach dem

---

τέρῳ περὶ εἱμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ εἱμαρμένης. ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία κτλ. Wie kann hier Boëthos durch das hinzugefügte δὲ in Gegensatz zu Zeno und den übrigen gestellt werden, wenn er doch in seiner Ansicht mit ihnen übereinstimmte? Vielmehr lässt die Adversativpartikel eine abweichende Ansicht des Boëthos erwarten vgl. 148: καὶ Ἀντίπατρος ἐν ἑβδόμῳ περὶ κόσμου ἀεροειδῆ φησιν αὐτοῦ τὴν οὐσίαν· Βόηθος δὲ ἐν τῇ περὶ φύσεως οὐσίαν θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν. Ganz und gar kann er die gemeinstoische Ansicht, wie die vorhergehende Untersuchung gelehrt hat, nicht geleugnet, er kann sie vielmehr nur abgeändert haben in einer Weise, die näher anzugeben ich nicht im Stande bin. — Damit dass Boëthos die εἱμαρμένη nicht aufgab, hängt auch zusammen, dass er an der Mantik festhielt, vgl. Cicero de divin. I 13 und II 47 (dazu Zeller 557, 1). Eben darauf dürfen wir wohl auch die Nachricht der vita Arati II beziehen, dass Boëthos ein Werk über diesen Stoiker verfasst habe (einen Commentar zu Arats Gedicht nennt es Zeller, die vita sagt ἐν τῷ ά περὶ αὐτοῦ, was auf ein umfassenderes Werk zu deuten scheint). Freilich folgt hieraus noch nicht, dass er den stoischen Weissagungsglauben in allen Stücken getheilt habe. Auch Zeller 556, 5 ist geneigt ihn für einen Gegner der Astrologen zu halten, und zwar trotz Cicero de divin. II 88: (Panätius) unus e Stoicis astrologorum praedicta rejecit. Denn daraus folge doch nur, dass Boëthos diesem Glauben nicht ausdrücklich entgegentrat, nicht aber dass er selbst ihn theilte. Vielleicht dürfen wir aber noch weiter gehen, so dass wir dem Zeugnis Ciceros geradezu misstrauen und annehmen Cicero habe in der Eile des Schreibens und bei seiner Neigung zu übertreibendem Ausdruck dem Panätius allein ein Verdienst zugesprochen, das ihm nur vorzüglich zukam. Es kommt nämlich in Betracht, dass bereits der Lehrer des Boëthos, Diogenes, sich gelinde Zweifel gegen die Astrologie erlaubt hatte, vgl. Cicero de divin. II 90: quibus (sc. Chaldaeis) etiam Diogenes Stoicus concedit aliquid, ut praedicere possint dumtaxat, qualis quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus futurus sit, cetera, quae profiteantur, negat ullo modo posse sciri: etenim geminorum formas esse similis: vitam atque fortunam plerumque disparem etc. Wichtiger ist Sext. Emp. adv. math. V 43 f: καὶ δὴ ἔνιοι μὲν ἀγροι-

Digitized by Google

Verhältniss Gottes zur Welt gab, sich zunächst an die älteren Mitglieder dieser Schule angeschlossen hat. Die Möglichkeit, dass er sich gleichzeitig an die Peripatetiker angelehnt habe, die in diesem Punkte mit den älteren Stoikern sich berührten, wird dadurch nicht ausgeschlossen und gewinnt ausserdem an Wahrscheinlichkeit durch das was uns Diog. VII 54 über seine Erkenntnisstheorie mittheilt: *ὁ μὲν γὰρ Βόηθος κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην.* Das Peripatetische lässt sich hier nicht verkennen und ist von Zeller 554, 4 zur Genüge hervorgehoben worden. Wenn daher auch nicht bezweifelt werden kann, dass Boëthos hier aristotelische Gedanken geborgt hat, so lässt sich doch auch hier seine Stellung in der Geschichte der Philosophie leichter begreifen, wenn wir innerhalb des Stoicismus solche Wandlungen annehmen, wie

---

κότερον πειρῶνται διδάσκειν ὡς οὐ πάντως συμπάσχει τοῖς οὐρανίοις τὰ ἐπίγεια· οὐδὲ γὰρ οὕτως ἥνωται τὸ περιέχον ὡς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα ὃν τρόπον τῇ κεφαλῇ τὰ ὑποκείμενα μέρη συμπάσχει καὶ τοῖς ὑποκειμένοις ἡ κεφαλή, οὕτω καὶ τοῖς ἐπουρανίοις (es ist wohl entweder hier *οὐρανίοις*, wofür § 4 und adv. dogm. III 83 spricht, oder vorher *ἐπουρανίοις* herzustellen) *τὰ ἐπίγεια, ἀλλά τις ἔστι τούτων διαφορὰ καὶ ἀσυμπάθεια ὡς ἂν μὴ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐχόντων ἕνωσιν* (welche letzteren Worte übrigens, wenn Sextus sich nicht verworren ausgedrückt hat, schwerlich richtig überliefert sind). Auch an dieser Stelle handelt es sich um die Bestreitung der chaldäischen Astrologie. Die Uebereinstimmung mit Philo tritt zunächst darin hervor, dass beide die Vergleichung der Welt mit dem menschlichen Körper ablehnen, vgl. Sextus *οὐδὲ γὰρ οὕτως ἥνωται τὸ περιέχον ὡς τὸ ἀνθρώπινον σῶμα* und Philo *οὐδὲ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς ἡμετέροις ἥνωται σώμασι.* Sie reicht aber noch weiter. Dass nach Philo nicht jede *ἕνωσις* in der Welt aufgehoben ist und dass Boëthos die *εἱμαρμένη* anerkannte, haben wir gesehen. Das Gleiche ergibt sich aber auch für Sextus, eigentlich schon aus den angeführten Worten, ausserdem aber auch aus dem was er unmittelbar nach der citirten Stelle hinzufügt: *ἄλλοι δὲ καὶ τὸν περὶ εἱμαρμένης κινοῦσι λόγον.* Denn daraus folgt streng genommen, dass die vorher erwähnten

Digitized by Google

sie die vorausgegangenen Untersuchungen darzuthun versucht haben. Stand die Erkenntnisstheorie, wie man anzunehmen pflegt, schon seit Zenons Zeit innerhalb der stoischen Schule fest, so würde man nicht so leicht an ihr gerüttelt haben oder wäre doch vermuthlich der, der dies gewagt hätte, viel mehr verketzert worden, als dies Boëthos gegenüber der Fall gewesen zu sein scheint. Nun haben wir aber gesehen, dass wahrscheinlich erst Chrysipp die *πρόληψις*, die er den Epikureern entlehnte, in das stoische System eingeführt hat, Zeno und Kleanthes aber neben der *καταληπτικὴ φαντασία* noch den *ὀρθὸς λόγος* für das Kriterium gelten liessen: die grössten Autoritäten der Schule waren also uneins, und wirklich konnte auch bei einigermassen unbefangener Kritik weder der *ὀρθὸς λόγος* bestehen, der eine zu vage Antwort auf das erkenntniss-theoretische Problem gab noch die *πρόληψις*, die ihren Ursprung aus einer fremden Philosophie

Gegner der Chaldäer die Lehre von der *εἱμαρμένη* nicht antasteten. Wer diese Gegner der Chaldäer waren, sagt Sextus nicht; nur 49 weist er noch einmal auf sie zurück und fasst sie mit Andern zusammen in den Worten: *οἱ μὲν οὖν πλεῖους διὰ τοιούτων τινῶν ἀκροβολισμῶν πειρῶνται τὴν Χαλδαϊκὴν μέθοδον ἀναιρεῖν.* Mag man in den Ungenannten auch nicht Boëthos erkennen, so behält die Sextusstelle doch ihre Bedeutung dadurch, dass sie uns eine der des Boëthos ähnliche wenn nicht dieselbe Auffassung des kosmischen Organismus vorführt und insofern zur Erläuterung von dessen Lehre, dass die Welt kein *ζῷον* sei, dienen kann. Dass die Gegner des chaldäischen Aberglaubens bei Sextus zugleich Gegner der gewöhnlichen stoischen Lehre von der *συμπάθεια* sind, tritt besonders deutlich hervor wenn man Sextus a. a. O. vergleicht mit Sextus adv. dogm. III 79 f: *ἐξ ὧν συμφανὲς ὅτι ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος, ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστώτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις, εἰ γε ἐν στρατιᾷ πάντων, εἰ τύχοι, διαφθαρέντων τῶν στρατιωτῶν οὐδὲν κατὰ διάδοσιν πάσχειν φαίνεται ὁ περισωθεὶς· ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα.*


Digitized by Google

durch den Widerspruch verrieth, in den sie mit den Voraussetzungen der stoischen Lehre gerathen war. Es ist daher leicht erklärlich, dass ein Stoiker auf den Gedanken kam diesen schwachen Punkt der Lehre mit Hilfe einer fremden Philosophie zu stützen und ähnlich wie Chrysipp die epikureische zu diesem Zweck die aristotelische Philosophie zu benützen, die auch ihrerseits damals in ihrem Hauptvertreter Kritolaos den Stoikern ein gutes Stück entgegengekommen war. Ob auch hier Boëthos versucht hat, was nicht undenkbar ist, Altstoisches und Peripatetisches mit einander auszugleichen, indem er etwa *νοῦς* und *αἴσθησις* auf die *καταληπτικὴ φαντασία*, *ὄρεξις* und *ἐπιστήμη* auf den *ὀρθὸς λόγος* zurückführte, können wir mit unseren Mitteln nicht entscheiden. —

In der Zeit nach Chrysipp tritt in demselben Maasse als das Interesse für den naturwissenschaftlichen Theil der Philosophie abzunehmen scheint die Ethik immermehr in den Vordergrund, und Verschiedenheiten der Lehre sind daher besonders wichtig, wenn sie gerade diesen Theil des Systems und noch dazu die Hauptfrage desselben nach dem höchsten Gut betreffen. Solche Verschiedenheiten nehmen wir zwischen Chrysipp und seinen Nachfolgern wahr. Nach Stobäus ecl. II 134 hatte Chrysipp bei der Bestimmung des *τέλος* sich an Kleanthes, bez. Zenon angeschlossen und als solches hingestellt *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, welches er dann näher erläuterte als *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* vgl. Diog. VII 87. Eine andere Bestimmung gab der Babylonier Diogenes, wenn er als *τέλος* erklärte *εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ*. Stob. a. a. O.[1]) Die Abweichung von Chrysipp geht hier über das was offen daliegt hinaus. Denn Chrysipp wollte mit seiner

[1]) Dasselbe mit einer geringen nur den sprachlichen Ausdruck berührenden Variante bei Diog. VII 88: *ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ*.

Digitized by Google

Definition, die eine Erläuterung des ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν sein sollte, den Gedanken Zenons, bez. Kleanthes' treffen, Diogenes aber, wenn er das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ebenfalls erklären wollte, scheint dies auf eigene Hand gethan zu haben ohne sich von seinen Vorgängern abhängig zu machen.[1]) Die Bestimmung des Diogenes ist von seinem

[1]) Die Definition des Diogenes wird bei Diog. L. 88 eingeführt mit den Worten: ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησί. Es wird also weder gesagt, dass die Definition eine Erklärung des ὁμολογουμένως κτλ. in Zenons Sinne noch dass sie überhaupt eine Erklärung jener anderen Definition sei. Auch bei Stob. 134 scheint die Definition des Diogenes als eine unabhängig aufgestellte bezeichnet zu werden. Denn es ist mindestens sehr unwahrscheinlich, dass die Worte Διογένης δὲ εὐλογιστίαν ἐν τῇ τῶν κτλ. als eine Fortsetzung des Relativsatzes ὅπερ ὁ Χρύσιππος σαφέστερον βουλόμενος ποιῆσαι ἐξήνεγκε τὸν τρόπον τοῦτον, ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων gelten sollen, und das weitaus wahrscheinlichere, dass zu ihnen ebenso wie zu den folgenden Ἀρχέδημος δὲ κτλ. und Ἀντίπατρος κτλ. aus dem Vorhergehenden ein ἀπέδωκε τὸ τέλος zu ergänzen ist. Meineke hat deshalb mit Recht nach συμβαινόντων einen Punkt gesetzt. Zu einer Entscheidung gelangen wir erst mit Hilfe von Cicero de fin. IV 14: cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, ‚his verbis tria significari Stoici dicunt: unum ejus modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent; hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem, declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere; alterum significari idem, ut si diceretur, officia media omnia aut pleraque servantem vivere. — — tertium autem, omnibus aut maximis rebus eis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere. Hier werden drei verschiedene Erklärungen des secundum naturam vivere angegeben. Die erste ist die Chrysippische Definition, da vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura eveniunt offenbar eine Uebersetzung ist von ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων. Von dieser Definition wird aber gesagt, dass sie nur das Zenonische convenienter naturae vivere (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) erläutern wolle. Ciceros Bericht trifft daher mit Diogenes Laërtius und Stobäus zusammen, die beide ebenfalls Chrysipps Bestimmung

Digitized by Google

Schüler Antipater aus Tarsus festgehalten worden, freilich, wenn wir den schlechten Zeugen, die dies aussagen, trauen dürfen, mit einer nicht unwichtigen Abänderung; vgl. Stob. 134: *Ἀντίπατρος δὲ* (sc. *τέλος ἀπέδωκε*) *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς* und Clem. Alex. Strom. II 497 Pott.: *ὅτε Ἀντίπατρος ὁ τούτου γνώριμος τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει.* Es ist ein Unterschied, ob ich das *τέλος* einfach setze in die Wahl dessen was der Natur gemäss ist, oder ob ich es darein setze, dass ich wiederholt und immer in dieser Weise wähle. Daher erscheint bei Cicero de fin. III 23 die perpetua selectio gegenüber der einfachen als die höhere Stufe der moralischen Entwicklung. Selbstverständlich liegt hier keine sachliche Differenz vor, sondern höchstens eine formale Correctur, die der Schüler mit der Definition des Lehrers vornahm. Ausser dieser Definition des *τέλος*, sagt Stobäus, habe Antipater auch noch eine andere aufgestellt: *πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου, πᾶν τὸ καθ᾽ αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγ-*

des höchsten Gutes mit der Erklärung des *ὁμολογουμένως τ. φ. ζ.* verbinden. Von der Zenonisch-Chrysippischen Auffassung des secundum naturam vivere wird bei Cicero die andere geschieden, welche dasselbe setzt in das officia omnia aut pleraque servantem vivere und offenbar mit der Definition Archedems *πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν* (Diog. 88. Stob. 134) gleichbedeutend ist. Nun fällt aber der Sache nach Archedems Definition mit der des Diogenes zusammen, da das *καθῆκον* auf dem *κατὰ φύσιν* ruht. Cicero stimmt also auch darin mit Stobäus und Diogenes Laërtius überein, dass er Diogenes das *τέλος* selbständig und nicht bloss nach Maassgabe und durch Erklärung des *ὁμολογουμένως τ. φ. ζ.* bestimmen lässt. Doch kann man gegen die Zuverlässigkeit dieser Nachricht misstrauisch werden, wenn man Posidons Worte bei Galen Hipp. et Plat. dogm. V S. 470 K vergleicht: *ἃ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν.*

Digitized by Google

χάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.[1]) Auch diese Definition ist von der vorher erwähnten, an die sie überdies durch die Worte *διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως* erinnert, nur der Form nach verschieden. Dasselbe gilt von Archedemus' Definition nach Stob. 135: *Ἀρχέδημος δὲ (τέλος ἀπέδωκε) πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν*; vgl. Diog. VII 88.[2]) Dass Archedemus hiermit nicht eine auch dem Inhalt nach verschiedene Definition aufstellen wollte, zeigt auch die zweite vom Alexandriner Clemens überlieferte, denen des Diogenes und Antipater in der Form näher stehende Definition; vgl. Stromat. II 179 Sylb.: *Ἀρχέδημός τε αὖ οὕτως ἐξηγεῖτο εἶναι τὸ τέλος ἐκλεγόμενος τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷόντε ὄντα ὑπερβαίνειν.*[3]) Dass Archedemus nicht sagte *τὰ κατὰ φύσιν*

---

[1]) Ueber den Ausdruck *τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν* vgl. Excurs V.

[2]) Dass Archedemus' Definition sich nicht wesentlich von der des Antipater und Diogenes unterscheidet, sieht man aus Cicero de fin. III 20: initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium (id enim appello *καθῆκον*), ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria; qua inventa selectione et item rejectione, sequitur deinceps cum officio selectio etc. und 22: cum vero illa, quae officia esse dixi, proficiscantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit, omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae.

[3]) Diese in der Ueberlieferung verderbten Worte vermag ich mit Sicherheit nicht zu heilen. Ich vermuthe aber, dass zu schreiben ist *ἐκλέγεσθαι* statt *ἐκλεγόμενος*. Diese Aenderung hat vor der anderen, wonach man *ἐκλεγόμενον* oder *ἐκλεγομένους* schreiben und *ζῆν* ergänzen könnte, den Vorzug der grösseren Einfachheit, da sie nicht an zwei Stellen, sondern nur an einer die Ueberlieferung ändert. Das *ὑπερβαίνειν* ist dann nach Maassgabe des *ἀπαραβάτως* in Antipaters zweiter Definition bei Stob. 136 zu erklären und *οὐχ οἷόντε ὄντα ὑπερβαίνειν* bezeichnet denjenigen, der nicht im Stande ist das in *ἐκλέγεσθαι τὰ κατα φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα* aus-




Digitized by Google

sondern *τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα* ist vielleicht für ihn charakteristisch, da er nicht wie andere Stoiker allen den *κατὰ φύσιν* als solchen sondern nur einem Theil derselben eine *ἀξία* zuschrieb.[1]) Diese wesentliche Uebereinstimmung der Definitionen des Diogenes, Antipater und Archedemus ist aus dem nahen Verhältniss, in dem diese drei Philosophen zu einander standen, vollkommen begreiflich, und die etwa vorhandenen Verschiedenheiten sind keine anderen als wie sie bei einigermassen selbständigen Naturen, auch wenn sie im Schulverbande mit einander stehen, unvermeidlich sind. Diogenes stellte die Definition zuerst auf, Antipater und Archedemus bildeten sie weiter aus.[2]) In

gesprochene Gesetz zu übertreten. Wer aber nicht im Stande ist ein Gesetz zu übertreten, der wird dasselbe immer erfüllen: so entspricht das *οὐχ οἱόντε ὄντα* dem *διηνεκῶς* in Antipaters Definition ebenso wie das *ὑπερβαίνειν* dem *ἀπαραβάτως*. Ja in dem *οἱόντε ὄντα* könnte eine Correctur des *διηνεκῶς* liegen, da schon Chrysipp bemerkt hatte, dass das unausgesetzte Thun der *καθήκοντα* zur *εὐδαιμονία* nur dann genüge, wenn es in einer *ἕξις* seinen Grund habe, vgl. die eigenen Worte des Philosophen bei Stob. flor. 103, 22: *ὁ δ' ἐπ' ἄκρον προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προςλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικόν, καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβωσιν.*

[1]) Dass anderen Stoikern *τὰ κατὰ φύσιν* und *τὰ ἀξίαν ἔχοντα* zusammenfielen, sehen wir aus Stob. 142: *δι' ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον· καὶ τὰ μὲν εἶναι κατὰ φύσιν τὰ δὲ παρὰ φύσιν, τὰ δὲ οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε παρὰ φύσιν* und 152: *πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν.* Dass Archedemus anders dachte als diese Stoiker, müssen wir darum annehmen, weil er die *ἡδονὴ* zwar von den *κατὰ φύσιν* nicht ausschliessen, ihr aber keineswegs eine *ἀξία* zugestehen wollte, vgl. Sext. Emp. adv. dogm. V 73: *ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι* (sc. *τὴν ἡδονήν φησιν*) *ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν.*

[2]) Vorzüglich Antipater scheint sie vertreten zu haben. Dies ist wohl der Grund, weshalb Plutarch. de com. not. p. 1072 F ihn

Digitized by Google

demselben Maasse dagegen als diese drei unter sich übereinstimmen, unterscheiden sie sich von Chrysipp. Man kann freilich geltend machen, dass auch hier es sich nicht um eine Verschiedenheit der Lehre sondern nur der Form handele, indem man sich auf Stob. flor. 103, 22 beruft, wo über Chrysipp Folgendes berichtet wird: *ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικόν, καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβωσιν.* Hiernach hielt Chrysipp das *τέλος* für erreicht, sobald man die *καθήκοντα* nicht bloss immer und unausgesetzt erfüllt, sondern dies auch auf Grund einer *ἕξις* thut. Dies stimmt mit Antipaters Definition zwar nicht überein, ja scheint derselben zu widersprechen, da nach Antipater das *διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι* für sich allein zur Erreichung des *τέλος* genügt, nach Chrysipp aber nur, wenn dazu die *ἕξις* kommt. Doch kann man diese Verschiedenheit als unwesentlich beseitigen, da Antipater aller Wahrscheinlichkeit nach denselben Gedanken ausdrücken wollte, wie Archedemus, in dessen Definition aber nach der Erklärung, die ich vorher (S. 233, 3) versucht habe, die *ἕξις* durch das *οἷόντε ὄντα* repräsentirt zu werden scheint. So weit mag die Verschiedenheit zwischen Chrysipp und den drei jüngeren Stoikern nur formaler Natur sein. Dass sie weiter reicht, ergibt sich, sobald wir in der Erklärung des bei Stobäus Ueberlieferten uns streng an die Worte binden und nicht

als den Urheber der Definition bezeichnet. Dieselbe Ansicht schreibt Madvig zu de fin. III 14 auch Clem. Alex. Strom. II p. 179 Sylb. zu. Hier hat man aber längst erkannt, dass die Worte *Κλεάνθης δὲ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐν τῷ εὐλογιστεῖν, ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ κεῖσθαι διελάμβανεν* auf eine Lücke des Textes hinweisen, in der der Name des Diogenes verloren gegangen ist.

Digitized by Google

mehr hineintragen als wirklich darin liegt. Was in den Worten zu liegen scheint, ist, dass auch nach Chrysipp das *τέλος* besteht in der beständigen Erfüllung der *καθήκοντα*, wofern dieselbe nur auf eine *ἕξις* gegründet ist: und dann wäre allerdings zwischen Chrysipp einer- und Diogenes andererseits ein wesentlicher Unterschied nicht zu entdecken. Was aber in Wirklichkeit nur in den Worten liegt, das ist, dass nach Chrysipp auch der, welcher die *καθήκοντα* unausgesetzt und auf Grund einer *ἕξις* erfüllt, für einen gelten kann, der das *τέλος* erreicht hat, mit Nichten aber wird dadurch ausgesprochen, dass jeder, der das *τέλος* erreicht hat, nun auch immer alle *καθήκοντα* erfüllen wird oder dass das Erfüllen der *καθήκοντα* das einzige Merkmal ist, an dem man erkennt, ob Einer das *τέλος* erreicht hat. Auch unter einem anderen Gesichtspunkt ist es unwahrscheinlich, dass Chrysipp die Erfüllung der *καθήκοντα* für einen wesentlichen Bestandtheil des *τέλος* erachtet habe: denn es enthält dies streng genommen eine Inconsequenz,[1]) da die Erfüllung der *καθήκοντα* sich auf *ἀδιάφορα* bezieht und diese ihren Namen eben daher tragen, weil sie zur Erreichung des *τέλος* nichts beitragen; es ist aber nicht wahrscheinlich und wir dürfen es ohne Noth nicht annehmen, dass bereits die älteren Stoiker, denen der Begriff des *ἀδιάφορον* noch lebendiger war, dieser Inconsequenz sich schuldig gemacht haben.[2]) Aber mag auch diese Verschiedenheit nicht bestanden haben, mag Chrysipp wirklich ebenso wie Diogenes und seine Anhänger die beständige Erfüllung aller *καθήκοντα* für eine nothwendige Folge der vollkommenen Tugend und Weisheit des Men-

---

[1]) Zeller III[a] 258.

[2]) Bei Cicero de off. III 17 lesen wir: sed haec quidem de eis qui conservatione officiorum existimantur boni. Die, von denen hier die Rede ist, werden den Weisen entgegengesetzt.

Digitized by Google

sehen angesehen haben, so ist damit noch nicht alle Verschiedenheit in diesem Punkte zwischen ihm und den jüngeren Stoikern entweder aufgehoben oder doch auf eine Verschiedenheit der Worte eingeschränkt bei gänzlicher Uebereinstimmung des Gedankens. Denn wie sollen wir es uns sonst erklären, dass in die eigentliche Definition des *τέλος* Chrysipp die Erfüllung der *καθήκοντα* gar nicht aufgenommen hat?[1])

---

[1]) Ich denke dabei an Stellen wie Stob. ecl. II 134, wonach Chrysipp das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, diese von Kleanthes gegebene Bestimmung des *τέλος*, erläuterte durch *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων*, vgl. Diog. VII 87. Man kann einwenden, dass an diesen Stellen die Definition Chrysipps verstümmelt sei und dass sie ursprünglich auch die Erfüllung der *καθήκοντα* enthalten habe. Dieser Ansicht scheint Baguet de Chrysippo S. 316 gewesen zu sein, der chrysippische Definitionen wieder erkennt in Cicero de fin. II 34: Stoicis (sc. finis bonorum est) consentire naturae, quod esse volunt e virtute, id est, honeste vivere, quod ita interpretantur, vivere cum intellegentia rerum earum, quae natura evenirent, eligentem ea, quae essent secundum naturam reicientemque contraria. III 31: circumscriptis igitur eis sententiis, quas posui, et eis si quae similes earum sunt relinquitur ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem. de off. III 13: etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem quae secundum naturam essent ita legere, si ea virtuti non repugnarent. Doch ist an diesen Stellen nicht ausdrücklich von Chrysipp die Rede: sie können daher für sich allein auch nichts beweisen. Ausserdem stehen ihnen andere ciceronische Stellen entgegen. So wird de fin. IV 14 die Definition: vivere adhibentem scientiam earum rerum quae natura evenirent (= *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων*), d. i. diejenige, welche wir aus Stobäus und Diogenes als die chrysippische kennen, ausdrücklich unterschieden von der andern officia omnia aut pleraque servantem vivere, in der sich Archedemus' *πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν* nicht verkennen lässt. Dass in die Definition des summum bonum die secundum naturam und das


Digitized by Google

Wenn er sie also auch für nothwendig mit der Erreichung des τέλος verbunden hielt, so kann er ihr doch nur eine

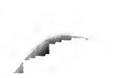
---

officium nicht mit aufgenommen waren, setzen auch voraus die Worte ebenda 26: age nunc isti doceant vel tu potius — — quonam modo ab isdem principiis profecti efficiatis ut honeste vivere — — — summum bonum sit et quonam modo aut quo loco corpus subito deserueritis omniaque ea, quae secundum naturam cum sint, absint a nostra potestate, ipsum denique officium. Noch deutlicher ist Plutarch de com. not. p. 1072F. Hier wird bemerkt, dass die gegen die stoische Definition des τέλος erhobenen Einwürfe nicht die Stoiker insgesammt, sondern nur Antipater träfen, der durch Karneades gedrängt die betreffende Definition, εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς κατὰ φύσιν ἐκλογαῖς, aufgestellt habe. Da nun der stärkste Einwurf, der überdies zuletzt vorgetragen wurde (vgl. 1072 D f.), an die κατὰ φύσιν oder ἀξίαν ἔχοντα anknüpft und in deren Aufnahme in die Bestimmung des τέλος eine petitio principii nachweist, so müssen wir schliessen, dass die Definitionen der älteren Stoiker vor Karneades einen Anlass zu einem solchen Einwurf nicht gaben, also auch die κατὰ φύσιν und ähnliches nicht aufgenommen hatten. Gegen die von Baguet für chrysippisch erklärten Definitionen liesse sich aber dieser Einwurf erheben. Bei Plutarch geht die Widerlegung in der Weise vor sich, dass die κατὰ φύσιν zurückgeführt werden auf ἀξίας τινὰς ἔχοντα (diese aber erläutert er ἀξίας τινὰς ἔχοντα πρὸς τὸ τέλος d. i. das εὐλογιστεῖν), und so die Definition εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογαῖς aufgelöst wird in εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν. Ebenso liesse sich aber die von Baguet für chrysippisch erklärte Definition ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενον τὰ παρὰ φύσιν (denn so etwa muss das griechische Original zu Ciceros Worten gelautet haben) auflösen in ζῆν κατ' ἐμπειρ. τῶν φ. συμβ. ἐκλεγόμενον τὰ ἀξίας τινὰς ἔχοντα πρὸς τὸ ζῆν κατ' ἐμπειρίαν κτλ. Wenn also nach Plutarch zu schliessen die Definitionen der älteren Stoiker vor Karneades sich in der angegebenen Weise nicht widerlegen liessen, so kann der Urheber der von Cicero erwähnten Definitionen nicht Chrysipp sein und Diogenes und Stobäus erscheinen als durchaus glaubwürdig, wenn sie das ἐκλέγεσθαι τὰ κατὰ φύσιν nicht mit in Chrysipps Definition des τέλος aufnehmen.

Digitized by Google

untergeordnete und keinesfalls wie Diogenes und seine Anhänger, in deren Definitionen sie fast allein hervortritt, eine überwiegende Bedeutung beigelegt haben. Dieser zwischen Chrysipp und den Späteren bestehende Unterschied ist für die Entwicklung der stoischen Ethik nicht gleichgültig gewesen. Er ist wohl zum Theil die Ursache geworden, dass von nun an in der Literatur der Stoiker die Behandlung der *καθήκοντα* einen viel breiteren Raum einnimmt als wenigstens ihrer ursprünglichen Bedeutung entspricht. Doch wäre dies nur eine äusserliche Wirkung gewesen. Wichtiger ist, dass durch den Werth, der jetzt den *κατὰ φύσιν* zugestanden wurde, die Consequenz und Strenge der altstoischen Moral in bedenklichem Grade gelockert wurde. Darauf hat schon Madvig hingewiesen zu de fin. exc. IV S. 823[2].

Es kann nicht ein bloss subjektives Belieben und Meinen, es müssen Gründe schwer wiegender Art gewesen sein, durch die drei namhafte Stoiker wie Diogenes, Antipater und Archedemus bewogen wurden die ursprünglich stoische Lehre in dieser eingreifenden Weise abzuändern. Schon der Umstand, dass die drei genannten Stoiker demselben Zeitalter angehören und dieses Zeitalter das des Karneades ist, also des Philosophen, dessen Dialektik sogar den starren Epikureismus zu erschüttern vermochte, würde zu der Vermuthung berechtigen, dass auch die eben besprochene Differenz durch seine Angriffe hervorgerufen war, die sich hauptsächlich gegen die Stoiker richteten. Was wir über seine Polemik gegen das *τέλος* der Stoiker erfahren, kann diese Vermuthung nur bestätigen; denn es war gegen die Stoiker, dass er nach Cicero Acad. prior. 131 (vgl. Zeller III[a] 518) den Satz verfocht summum bonum esse frui eis rebus quas primas natura conciliavisset. Der Nachdruck liegt hier auf den res quas primas natura conciliavisset und Karneades wollte mit dieser Definition der übertriebenen und ausschliesslichen Schätzung




des honestum entgegentreten.[1]) Die Stoiker machten ihm, wie wir hiernach vermuthen dürften, wenigstens die Concession, dass sie die *κατὰ φύσιν* mit in die Definition des *τέλος* aufnahmen. Glücklicher Weise sind wir hier nicht bloss auf unser Vermuthen angewiesen, sondern können Plutarchs Zeugniss benutzen, dass Antipater durch die Angriffe des Karneades gedrängt worden sei die fragliche Definition aufzustellen.[2])

---

[1]) Darauf führt Cicero, der a. a. O. fortfährt honeste autem vivere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno statuit finem esse bonorum. Läge der Nachdruck auf dem frui, auf dem Genuss, so würde Cicero, dem es hier darauf ankam den Unterschied der stoischen Definition von der des Karneades hervorzuheben, dieselbe in der Form gegeben haben, die wir de fin. V 20 finden: facere omnia ut adipiscamur quae secundum naturam sint, etiam si ea non adsequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt. Ebenso wird des Karneades höchstes Gut, naturae primis aut omnibus aut maxumis frui, gegenübergestellt dem höchsten Gut der Stoiker, dem honestum Tuscul. V 84. vgl. de fin. II 35.

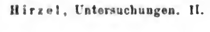
[2]) Inwiefern diese Nachricht nicht ganz genau ist, habe ich schon vorhin (S. 234, 1) bemerkt. Hier sind Plutarchs Worte noch gegen Zellers Missverständnis (S. 519, 4) zu vertheidigen. Derselbe bezieht nämlich die *εὑρεσιλογίαι*, in die nach Plutarch Antipater sich vor den Angriffen des Karneades geflüchtet habe, darauf dass die Stoiker das *τέλος* nicht in das *τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* sondern in das *πάντα ποιεῖν ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν* setzten, d. h. nicht so sehr auf die Definition des *τέλος* selber als auf die Erläuterung, die sie davon gaben, vgl. Plut. a. a. O. p. 1071 A f. Nun beziehen sich aber Plutarchs Worte zunächst jedenfalls auf das unmittelbar Vorhergehende: *ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσιν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι, μὴ πρὸς τὴν αἵρεσιν· ἐκεῖνον γὰρ ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον, εἰς ταύτας καταδύεσθαι τὰς εὑρεσιλογίας.* Unmittelbar vorher ist aber nicht von dem Widerspruch die Rede, in den sich die Stoiker verwickeln, wenn sie einmal die *κατὰ φύσιν* als das Ziel unseres Strebens und Handelns erklären, dann aber in diesem Streben und Handeln an sich schon das höchste Ziel erblicken, sondern es wird ihnen die petitio principii vorgerückt,

Digitized by Google

Zu demselben Ergebniss führt die genauere Betrachtung einer, wie mir scheint, bis jetzt noch nicht genug gewürdigten Stelle bei Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 470 f. K: *οὐκ ἀρκεσθεὶς δὲ τούτοις ὁ Ποσειδώνιος ἐναργέστερόν τε καὶ σφοδρότερον καθάπτεται τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον ὡς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένων τὸ τέλος. ἔχει δὲ ἡ ῥῆσις ὧδε· „ἃ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν ὅμοιον αὐτὸ ποιοῦντες τῷ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον. ἔστι δὲ μάχην ἐμφαῖνον κατὰ αὐτὴν τὴν ἐκφοράν, καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν. παρέπεται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῷ τέλει, τέλος δὲ οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ καὶ τούτου διαληφθέντος ὀρθῶς ἔξεστι μὲν αὐτῷ χρῆσθαι πρὸς τὸ διακόπτειν τὰς ἀπορίας, ἃς οἱ σοφισταὶ προτείνουσι, μὴ μέντοι γε τῷ κατὰ ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν, ἡνίκα μὴ τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν ἀδιαφόρων τυγχάνειν.“* Ich habe die Worte so hingesetzt, wie man sie in Müllers Ausgabe findet, nicht als wenn ich diesen Text für den richtigen

---

dass sie die *κατὰ φύσιν* mit in die Definition des *τέλος* aufgenommen haben, diese selbst aber nichts weiter sind als *ἀξίαν ἔχοντα πρὸς τὸ τέλος*. Zunächst also auf die Einführung der *κατὰ φύσιν* in die Definition des *τέλος* ist die *εὑρεσιλογία* zu bezeichnen. Zeller findet es ausserdem wahrscheinlicher, dass diese Bestimmung des *τέλος* schon von Chrysipp gegeben worden sei. Denn Karneades selbst schreibe dieselbe ja in der Eintheilung der ethischen Standpunkte bei Cicero de fin. V 16 ff. den Stoikern der Sache nach bereits zu. Dabei hat er aber nicht berücksichtigt, dass Cicero dort nicht unmittelbar aus Karneades oder vielmehr Kleitomachos schöpft, sondern zunächst die Eintheilung des Antiochus gibt, die in der Hauptsache wohl mit der des Karneades zusammentreffen mochte, im Einzelnen aber doch modificirt sein konnte. Von Antiochus könnte namentlich die Beziehung der fraglichen Definition auf die Stoiker herrühren.




Google

hielte. Die nothwendigen Aenderungen ergeben sich leicht. Posidon gesteht derjenigen Erläuterung des *ὁμολογουμένως ζῆν*, wonach dasselbe so viel ist als *πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* wenigstens einen relativen Werth zu, insofern sie geeignet sei den Einwürfen der Sophisten zu begegnen, nicht einmal diesen relativen Werth aber der Erklärung Chrysipps, dass das *ὁμολογουμένως ζῆν* so viel sei als *κατὰ ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβαινόντων ζῆν*. Trotzdem sagt er von dieser Erklärung Chrysipps *ὅπερ ἰσοδυναμεῖ τῷ ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν, ἡνίκα μὴ τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν ἀδιαφόρων τυγχάνειν*, und ertheilt so, indem er Chrysipps Definition dem *ὁμολογουμένως ζῆν* gleichsetzt, derselben das höchste Lob, das er ihr in diesem Falle, wo es sich um die richtige Erklärung des *ὁμολογουμένως ζῆν* handelt, überhaupt ertheilen konnte. Dieses wichtige Lob würde jenen geringfügigen Tadel weit überwiegen; und doch werden Posidons Worte nur angeführt, weil darin ein besonders heftiger Angriff gegen Chrysipp und dessen Erklärung des *τέλος* enthalten sein soll vgl. *ἐναργέστερόν* (oder *ἐνεργέστερόν?*) *τε καὶ σφοδρότερον καθάπτεται τῶν περὶ τὸν Χρύσιππον ὡς οὐκ ὀρθῶς ἐξηγουμένων τὸ τέλος*. Ferner ist zu bemerken, dass dem *κατὰ ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβ. ζ.* gleichgesetzt wird das *ὁμολογουμένως εἰπεῖν ζῆν*, und nicht, wie es eigentlich heissen sollte, das *ὁμολογουμένως ζῆν*; wozu aber dieses *εἰπεῖν* hinzugefügt wird, sieht man schlechterdings nicht ein. Dagegen lesen wir bei Stob. ecl. II 134, dass Chrysipp seine Definition für eine Erklärung der des Kleanthes, bez. Zenons ausgab oder, mit andern Worten, behauptete, das *ζῆν κατ' ἐμπ. τῶν φ. συμβ.* sei dem *ὁμολογουμένως τῇ φ. ζῆν* gleichbedeutend.[1]) Den-

[1]) Wenn Chrysipp das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* für gleichbedeutend erklärte mit *κατ' ἐμπ. τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν συμβ.*

Digitized by Google

selben Gedanken würden Posidons Worte ausdrücken, wenn wir sie schrieben: *ὅπερ ἰσοδυναμεῖν τῷ ὁμολ. εἶπε* (sc. *Χρύσιππος*) *ζῆν*. Dadurch wird nicht nur das Bedenken beseitigt, das sich an die Ungenauigkeit der Ausdrucksweise anknüpfte, sondern die Worte enthalten nun auch kein Lob Chrysipps mehr, was ebenfalls Anstoss gab. Der mit den angeführten Worten verbundene Satz *ἡνίκα μὴ τοῦτο μικροπρεπῶς συντείνει εἰς τὸ τῶν ἀδιαφόρων τυγχάνειν* muss natürlich nun ebenfalls mit in die Gedanken Chrysipps hineingezogen und *συντείνειν* statt *συντείνει* geschrieben werden. Diese Aenderung ist aber um so leichter als sie nur eine Rückkehr zur handschriftlichen Ueberlieferung ist, von der man bereits vor Müller abgewichen war. Der Gedanke Chrysipps war danach, das *κατὰ ἐμπειρίαν κτλ.* sei dem *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*[1]) gleichbedeutend, sobald man dieses nur nicht in kleinlicher Weise beziehe auf das *τυγ-*

ζῆν, so scheint dies im Widerspruch zu stehen mit dem was früher (S. 107 f.) über den bei Diog. VII 87 f. wahrnehmbaren Schluss bemerkt worden ist. Danach war das *κατ' ἐμπειρίαν κτλ.* eine Erläuterung dessen, was insbesondere Kleanthes unter *ὁμολ. τῇ φύσει ζῆν* verstand. Das *ὁμολ. τῇ φ. ζῆν* wie es Chrysipp unabhängig von Zeno und Kleanthes verstand, d. h. was er als *τέλος* bezeichnete, ist bei Diogenes ausgesprochen in den Worten *διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν. ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων.* Nun hat aber Chrysipp, wie ihm schon die Alten vorwarfen, in seinen zahlreichen Schriften sich über dieselben Dinge nicht immer gleichmässig ausgedrückt. Warum soll er also den in den angeführten Worten des Diogenes ausgesprochenen Gedanken nicht auch einmal ausgedrückt haben durch *κατ' ἐμπειρίαν τῶν κατὰ τὴν ὅλην φύσιν σ. ζ.*? Denn dieses *ὅλην*, welches bei Diogenes und Stobäus fehlt, ist zu bemerken, da dadurch vielleicht die *κοινὴ* und *ἰδία φύσις* zusammengefasst werden sollte.

[1]) Denn dass dieses mit dem *ὁμολογουμένως ζῆν* gemeint sei, zeigt Galen a. a. O. in den der angeführten Stelle vorausgehenden und folgenden Worten.



χάνειν τῶν κατὰ φύσιν d. i. τῶν ἀδιαφόρων. Diese letztere Bemerkung war gegen die alte Akademie gerichtet. Nachdem wir so den Text festgestellt haben, können wir an die Erklärung der Worte gehen. Warum zu Anfang die Definition πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν κτλ. als eine Einschränkung (συστέλλουσι) des ὁμολογουμένως ζῆν bezeichnet wird, erhellt augenblicklich, sobald man sich an die Bedeutung erinnert, die Posidon mit dem ὁμολογουμένως ζῆν verband, vgl. Clem. Alex. Strom. II 179 Sylb.: ἐπὶ πᾶσί τε ὁ Ποσειδώνιος (sc. τέλος ἀπεφήνατο) τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν[1]) κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.[2]) Der Sinn der folgenden Worte ὅμοιον αὐτὸ ποιοῦντες τῷ σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν

---

[1]) Αὐτὸν lesen Andere. Aber dies scheint mir unmöglich, da ich nicht weiss wie der Mensch helfen kann sich selbst einzurichten und von der Einrichtung des Menschen, wie das συγ. voraussetzt, vorher noch gar nicht die Rede war. Αὐτήν, das die Handschrift bietet, bedeutet, er trägt zur Einrichtung und Ordnung der ganzen Welt etwas bei; in wiefern er dies thun kann, sagen die Worte κατὰ μηδὲν ἀγόμενον κτλ.

[2]) Dass diese Worte eine Erklärung des ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν sind, ergiebt sich aus Diog. VII 87 wo Posidon zu denen gerechnet wird, die das τέλος in das ὁμολ. τ. φ. ζ. setzten. Dasselbe kann man auch aus dem Zusammenhang schliessen, in dem die angeführten Worte bei Galen stehen, besonders wenn man 472 vergleicht: οὐ σμικρά γε οὐδὲ τὰ τυχόντα φησὶν (sc. ὁ Ποσειδώνιος) ἡμᾶς ἀπολαύσειν ἀγαθὰ τῆς αἰτίας τῶν παθῶν εὑρεθείσης. εἰς γὰρ τὸ μαθεῖν ἀκριβῶς, οἷόν τι τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ἐστιν, ἐκ τῆς τῶν παθῶν αἰτίας εὑρεθείσης ὠφελήθημεν. ὁ μὲν γὰρ κατὰ πάθος οὐχ ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει, ὁ δὲ μὴ κατὰ πάθος ὁμολογουμένως ζῇ τῇ φύσει. ἕπεται γὰρ ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήκτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ λογικῷ τε καὶ τῷ (dieses τῷ ist wohl zu streichen) θείῳ. Dass diese Gedanken Posidon gehören, scheint mir ausser Zweifel zu sein; wahrscheinlich sind es von εἰς γὰρ τὸ μαθεῖν an auch seine Worte.

Digitized by Google

ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον kann kaum ein anderer sein als dass die Ungenannten durch ihre Erklärung des *ὁμολογουμένως ζῆν* dasselbe der Ansicht derer annähern,[1]) welche die Lust oder die Schmerzlosigkeit oder etwas dergleichen als höchstes Lebensziel hinstellen. Dieser Definition wird sodann vorgeworfen, dass sie schon in den Worten selber (*κατὰ αὐτὴν τὴν ἐκφοράν*) einen Widerspruch enthalte. Welches dieser Widerspruch ist, wird uns nicht gesagt. Denn die Begründung *παρέπεται γὰρ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῷ τέλει, τέλος δέ οὐκ ἔστιν* kann sich nicht darauf beziehen, da das *τέλος* mit dem *ἐπιγέννημα*[2]) zu verwechseln zwar einen Irrthum in sich schliesst, aber keinen Widerspruch, und vollends keinen, der schon im sprachlichen Ausdruck hervorträte. Die Begründung bezieht sich vielmehr auf *καλὸν δὲ καὶ εὐδαιμονικὸν οὐδέν*. Der Widerspruch aber liegt darin, dass eine Definition des *τέλος* also des höchsten Ziels gegeben werden soll, in diese Definition aber mit den Worten *ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* eine Bestimmung aufgenommen ist, die auf ein noch über das höchste Ziel hinausliegendes Ziel hinweist. Diesen Widerspruch als einen in den Worten offen vorliegenden brauchte Posidon nicht näher zu bezeichnen. Dass die Vertreter der hier von Posidon getadelten Definition Stoiker sind unterliegt keinem Zweifel, wenn man vergleicht Plutarch de com. not. 1071 A, wo als stoische Definition des *τέλος* ausgegeben wird *τὸ πάντα τὰ παρ'*

---

[1]) Ich möchte dieser Auffassung den Vorzug geben vor der andern, die sich in der lateinischen Uebersetzung bei Müller ausspricht: non secus facientes atque ei, qui finem voluptatem etc. Denn wenn wirklich dieser Sinn in den griechischen Worten liegen kann, so wäre er doch besser ausgedrückt worden durch *ὁμοίως αὐτὸ ποιοῦντες* oder *ὅμοια ποιοῦντες*.

[2]) Denn an ein solches dürfen wir bei *παρέπεται κατὰ τὸ ἀναγκαῖον τῷ τέλει* denken.



ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν vgl. Cicero de fin. V 20; es waren dieselben, wie wir aus Plutarch sehen, welche die *εὐλογιστία* vertheidigten. Man könnte an dieser Meinung irre werden, wenn man sieht, dass als eine der angegebenen Definition ähnliche lediglich bezeichnet wird *σκοπὸν ἐκτίθεσθαι τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ἀοχλησίαν ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον*. Man sollte nämlich erwarten, dass, wenn *τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον κτλ.* im stoischen Sinne zu verstehen wäre, unter den dieser Definition ähnlichen vor allen die des Karneades, das frui principiis naturalibus erwähnt werden würde, und da dies nicht geschieht, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass *τὸ πᾶν τὸ ἐνδ. κτλ.* eben diese Definition des Karneades vorstellen sollte. Aber diese Ansicht lässt sich leicht widerlegen; denn abgesehen davon, dass doch *πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν* gerade das die stoische Definition von der des Karneades unterscheidende Merkmal hervorhebt, so würde unerklärt bleiben, wie Posidonius dieser Definition einen schon in den Worten hervortretenden Widerspruch vorwerfen konnte. Die vermissten *πρῶτα κατὰ φύσιν* sind aber in dem *ἄλλο τι τοιοῦτον* enthalten; denn ich wüsste nicht, woran man hierbei sonst denken sollte. Die Worte *σκοπὸν ἐκτίθεσθαι κτλ.* enthalten also die drei Ansichten, die z. B. bei Cicero de fin. V 18 unterschieden werden. Diesen drei wird von Cicero ebenfalls nur die eine stoische gegenübergestellt; denn obgleich noch zwei andere möglich wären, so haben diese doch keinen Vertreter gefunden a. a. O. 20. Wir dürfen also *τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχ. κτλ.* als eine stoische Definition ansehen. Wäre es nun ganz sicher, dass *ὅμοιον αὐτὸ ποιοῦντες* so viel bedeutete als „sie machten diese Definition den im Folgenden genannten ähnlich“, so würden wir in diesen Worten ein ausdrückliches Zeugniss dafür haben, dass die Vertreter jener Definition mit derselben eine Annäherung an

Digitized by Google

Karneades beabichtigten. Indessen ist diese Erklärung nicht ganz sicher, und ich kann von ihr um so eher absehen, als eine Beziehung dieser Definition auf Karneades durch andere Worte Posidons wenigstens wahrscheinlich wird. Derselbe weiss nämlich an dieser Definition zu rühmen, dass sie, sobald man sie richtig auslegt, sich benutzen lässt um die Reden und Einwände zu zerstreuen, welche gegen das stoische *τέλος* die Sophisten vorbringen.[1]) Unter der richtigen Auslegung mag dabei Posidonius an eine solche gedacht haben, wie sie im Sinne der Stoiker bei Plutarch de com. not. p. 1071 A f. gegeben wird. Denn da dieselbe einen Unterschied macht zwischen dem *τέλος* und dem worauf alle unsere Handlungen bezogen werden (*ἐφ' ὅ πάντα τὰ πραττόμενα ἀναφέρεται*), so lässt sich der scheinbar den Worten *πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* anhaftende Widerspruch beseitigen, wenn man das *ἕνεκα* nicht vom *τέλος* sondern von demjenigen versteht, auf das alle unsere Handlungen bezogen werden (*ἐφ' ὅ πάντα τὰ πραττόμενα ἀναφέρεται*). Unter den Sophisten kann man nur an solche denken, deren Richtung auch zu Posidons Zeit noch nicht erstorben war; denn er spricht von ihnen, wie von Zeitgenossen, im Präsens (*προτείνουσι*). Dadurch sind die Megariker ausgeschlossen und es bleiben füglich nur noch Karneades und seine Anhänger übrig. Nun haben wir schon gesehen, dass Karneades das höchste Gut in das frui principiis naturalibus setzte und dass er sich dieser Definition bei seiner Polemik gegen die Stoiker bediente. Dies wirft ein Licht auf den Gang, den seine Polemik nahm und lässt erkennen, dass er den Stoikern hauptsächlich die Vernachlässigung der *πρῶτα κατὰ φύσιν* zum

---

[1]) *ἀλλὰ καὶ τούτου διαληφθέντος ὀρθῶς ἔξεστι μὲν αὐτῷ χρῆσθαι πρὸς τὸ διακόπτειν τὰς ἀπορίας, ἃς οἱ σοφισταὶ προτείνουσι.*



Vorwurf machte. Dergleichen Einwände und Bedenken zu zerstreuen (*πρὸς τὸ διακόπτειν τὰς ἀπορίας*) konnte einem Stoiker die neue Definition des höchsten Gutes, *πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* wohl brauchbar scheinen; und es beruht hierauf der Vorzug, den Posidonius dieser Definition vor der älteren Chrysipps einräumt, da die letztere zu dem angegebenen Zwecke sich nicht verwenden lässt. Es ist aber kaum denkbar, dass dieser Nutzen der Definition erst von Posidonius erkannt worden, denen dagegen, die die Definition zuerst aufstellten, verborgen geblieben sei, und hat daher alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass die ganze Definition von Anfang an aufgestellt wurde um den Angriffen des Karneades zu begegnen. Der Stempel dieses Ursprungs ist ihr vielleicht auch noch in dem *πρῶτα κατὰ φύσιν* aufgedrückt; denn dieser Ausdruck, der gemeinhin für stoisch gilt, lässt sich doch mit grösserer Wahrscheinlichkeit den Akademikern zuweisen.[1]) Indem so die Worte Posidons eine Erklärung nur zuzulassen scheinen unter der Voraussetzung des Ergebnisses der vorhergehenden Untersuchung, dass nämlich die eigenthümliche Definition des *τέλος* durch *πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* mit Rücksicht auf die Angriffe des Karneades entstanden sei (vgl. S. 239 f.), dienen sie demselben zur Bestätigung. Sie bestätigen überdies, dass die Definitionen, welche Diogenes und seine Anhänger aufstellten, von der Chrysipps verschieden und nicht, wie man nach ciceronischen Stellen (S. 237, 1) vermuthen könnte, Bruchstücke derselben sind.[2]) Denn mit Diogenes' und seiner Anhänger

---

[1]) S. darüber Excurs VI.

[2]) Die scheinbar vollständigeren Definitionen bei Cicero haben danach vielmehr als spätere Combinationen zweier ursprünglich verschiedenen zu gelten.

Digitized by Google

Definitionen fällt die von Posidonius berücksichtigte Definition im Wesentlichen zusammen, diese aber wird von ihm ausdrücklich von der chrysippischen unterschieden.

Die eben erörterte Bestimmung des höchsten Gutes stand darin, dass sie ein Zugeständniss an die Polemik der Akademiker war, nicht allein. Dass Antipater sich der Angriffe des Karneades nur mühsam erwehrte, liegt ausgesprochen bei Plutarch de garrul c. 23: *ὁ μὲν γὰρ στωϊκὸς Ἀντίπατρος, ὡς ἔοικε, μὴ δυνάμενος μηδὲ βουλόμενος ὁμόσε χωρεῖν τῷ Καρνεάδῃ μετὰ πολλοῦ ῥεύματος εἰς τὴν Στοὰν φερομένῳ, γράφων δὲ καὶ πληρῶν τὰ βιβλία τῶν πρὸς αὐτὸν ἀντιλογιῶν, καλαμοβόας ἐπεκλήθη.* Zum Theil meinen wir es den Lehren, die ihm unter den Stoikern als eigenthümliche zugeschrieben werden, noch anzusehen, dass er damit den Einwürfen der Gegner etwas einräumte. Hierher gehört es vielleicht, dass er nach Seneca ep. 92, 5 den äusseren Dingen einen grösseren Werth für unser Glück beilegte als die übrigen Stoiker: Quidam tamen augeri summum bonum judicant, quia parum plenum sit fortuitis repugnantibus. Antipater quoque inter magnos sectae hujus auctores aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum.[1]) Während

[1]) Es versteht sich von selber, dass er hierin nicht so weit ging als etwa Antiochus, gegen den Seneca gerade mit der Definition des höchsten Gutes streitet, die wir als die des Diogenes und Antipater kennen gelernt haben. Denn die Worte 11 quidni petam? non quia bona sunt (sc. bona valitudo et quies et dolorum vacatio) sed quia secundum naturam sunt et quia bono a me judicio sumentur weisen doch offenbar auf die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* und die *εὐλογιστία* hin. Worin das Unterscheidende der Lehre des Antipater lag, können wir nicht angeben. Doch sind wir auch nicht berechtigt Senecas Zeugniss zu misstrauen, zumal da seine Worte bestätigt zu werden scheinen durch Plutarch. de Tranquill. c. 9 p. 469 E: *καὶ τί, φήσαι τις ἄν, ἔχομεν; τί δὲ οὐκ ἔχομεν; ὁ μὲν δόξαν, ὁ δὲ οἶκον, ὁ δὲ γάμον, ᾧ δὲ φίλος ἀγαθός ἐστιν. Ἀντίπατρος δὲ ὁ Ταρσεύς, πρὸς τῷ τελευτᾶν,*

Digitized by Google

ferner die übrigen Stoiker an der Dreigliedrigkeit der Schlüsse festhielten, erkannte Antipater auch die Möglichkeit solcher Schlüsse an, deren *ἐπιφορὰ* aus einem *λῆμμα* gezogen, wird und die er deshalb *μονολήμματοι λόγοι* nannte. Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II 167 adv. dogm. II 443. Dass er mit dieser Ansicht allein stand, dürfen wir Apulejus de dogm. Plat. III 272 glauben. Und diese Ansicht ist so sonderbar, dass wir sie uns nur aus der Verlegenheit erklären können, in die Antipater durch die Einwürfe anderer Philosophen gegen die peripatetisch-stoische Theorie des Schlusses versetzt worden war und aus der er sich keinen anderen Ausweg wusste als diesen. Solche Einwürfe sind nicht Hypothese. Dass sie wirklich erhoben worden sind, bezeugt Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II 163: *παραπλήσια δὲ λέγειν ἔνεστι καὶ περὶ τῶν κατηγορικῶν καλουμένων συλλογισμῶν, οἷς μάλιστα χρῶνται οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου. οἷον γοῦν ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ „τὸ δίκαιον καλόν, τὸ καλὸν ἀγαθόν, τὸ δίκαιον ἄρα ἀγαθόν“ ἤτοι ὁμο-*

ὧν ἔτυχεν ἀγαθῶν ἀναλογιζόμενος, οὐδὲ τὴν εὔπλοιαν παρέλιπε τὴν ἐκ Κιλικίας αὐτῷ γενομένην εἰς Ἀθήνας. Ja die Vermuthung liegt nahe, dass Seneca sich ebenfalls auf diese Aeusserungen des sterbenden Philosophen bezieht; Panätios, sein Schüler, könnte dieselben in der Schrift *περὶ εὐθυμίας* mitgetheilt haben. Hinweisen will ich wenigstens noch auf Stob. ecl. II 160, wo von den *παρὰ φύσιν* und *κατὰ φύσιν* gesagt wird, sie seien *τοιαύτην εὐφυΐαν* (Meineke und schon van Lynden de Panätio S. 99, in neuester Zeit wieder Heine Stobäi eclog. loci nonn. S. 11, wollten hier ändern, unnöthiger Weise, wie Epictet diss. II 6. 9 und 10, 6 zeigt) *προσφερόμενα, ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπερισπάστως μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν.* Man könnte hier Antipaters Ansicht wieder finden und daraus den Schluss ziehen, dass dieselbe sich nicht wesentlich von der der übrigen Stoiker unterschieden habe. Aber erstens ist es zweifelhaft, ob hier wirklich Antipaters Ansicht vorliegt, und zweitens wissen wir nicht, ob dieses Stück im stoischen Abschnitt des Stobäus nicht zu denen gehört, in denen der Einfluss eines späteren Stoicismus sich geltend macht.

Digitized by Google

λογεῖται καὶ πρόδηλόν ἐστιν ὅτι τὸ καλὸν ἀγαθόν ἐστιν, ἢ ἀμφισβητεῖται καὶ ἔστιν ἄδηλον. ἀλλ' εἰ μὲν ἄδηλόν ἐστιν, οὐ δοθήσεται κατὰ τὴν τοῦ λόγου συνερώτησιν, καὶ διὰ τοῦτο οὐ συνάξει ὁ συλλογισμός· εἰ δὲ πρόδηλόν ἐστιν ὅτι πᾶν ὅπερ ἂν ᾖ καλόν, τοῦτο πάντως καὶ ἀγαθόν ἐστιν, ἅμα τῷ λεχθέντι ὅτι τόδε τι καλόν ἐστι συνεισάγεται καὶ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι, ὡς ἀρκεῖν τὴν τοιαύτην συνερώτησιν „τὸ δίκαιον καλόν, τὸ δίκαιον ἄρα ἀγαθόν", καὶ παρέλκειν τὸ ἕτερον λῆμμα ἐν ᾧ τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι ἐλέγετο. Gegen die Stoiker wird derselbe Einwurf gerichtet bei Cicero de fin. IV 18, 48: nunc venio ad illa tua brevia, quae consectaria esse dicebas (vgl. III 26 f.), et primum illud, quo nihil potest brevius: bonum omne laudabile, laudabile autem omne honestum. o plumbeum pugionem! quis enim tibi primum illud concesserit? quo quidem concesso nihil opus est secundo; si enim omne bonum laudabile est, omne honestum est. Ich untersuche hier nicht, wer zuerst diese Einwürfe aufgebracht hat; die Möglichkeit ist jedenfalls vorhanden, dass Karneades, der es liebte die Dogmatiker gegen einander ins Feld zu führen, sich ihrer bedient hat, auch wenn sie von einem anderen, etwa den Epikureern, herrührten. Es ist daher möglich, ja, wenn man gelten lässt, dass Antipater auch anderwärts Karneades Zugeständnisse machte, sogar wahrscheinlich, dass auch in diesem Falle die von der gemein-stoischen, insbesondere der Chrysippischen abweichende Ansicht ein Zugeständniss ist, das er der überlegenen Dialektik seines Zeitgenossen machte. Wir sind nun aber auch weiter berechtigt zu vermuthen, dass, wenn anderwärts von solchen Zugeständnissen die Rede ist, die spätere Stoiker der Polemik des Karneades machten, unter diesen späteren Stoikern Antipater, wenn auch nicht allein, zu verstehen sei. Dies ist der Fall bei Cicero de fin. III 57: de bona autem fama — quam enim appellant

Digitized by Google

εὐδοξίαν aptius est bonam famam hoc loco appellare quam gloriam —, Chrysippus quidem et Diogenes detracta utilitate ne digitum quidem ejus causa porrigendum esse dicebant, quibus ego vehementer adsentior; qui autem post eos fuerunt, cum Carneadem sustinere non possent, hanc, quam dixi, bonam famam ipsam propter se praepositam et sumendam esse dixerunt: esse hominis ingenui et liberaliter educati velle bene audire a parentibus, a propinquis, a bonis etiam viris, idque propter rem ipsam, non propter usum, dicuntque, ut liberis consultum velimus, etiam si postumi futuri sint, propter ipsos, sic futurae post mortem famae tamen esse propter rem, etiam detracto usu, consulendum. Obgleich Antipater hier nicht genannt ist, so kann doch kein anderer Stoiker gemeint sein, da das allgemeine qui post eos fuerunt durch den Zusatz cum Carneadem sustinere non possent auf Zeitgenossen des Karneades, also auf die Schüler des Diogenes, beschränkt wird, unter denen Antipater in erster Linie steht.[1]) Indem Antipater in dieser Weise den Akademikern Concessionen machte, knüpfte er in gewissem Sinne an seinen Lehrer Diogenes an.

Als eine Concession an die Akademiker stellt sich die Bestimmung dar, welche Diogenes nach Stob. 134 vom höchsten

[1]) Dass Spätere ihm hierin folgten, sehen wir aus Cicero de off. I 99: adhibenda est igitur quaedam reverentia et optimi cujusque et reliquorum. nam neglegere, quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti. Dass insbesondere Panätius die Ansicht des Antipater theilte, dürfen wir daraus schliessen, dass er nicht bloss ein Schüler desselben sondern auch die Quelle der ersten beiden Bücher de officiis war. Diese Späteren näherten sich in demselben Maasse, als sie von dem strengen Stoicismus abwichen, den Peripatetikern als deren Lehre Stobäus ecl. II 254 überliefert: *ἐπειδὴ δὲ κοινή τις ἡμῖν ὑπάρχει φιλανθρωπία, πολὺ μᾶλλον πρὸς τοὺς ἐν συνηθείᾳ φίλους τὸ δι᾽ αὑθ᾽ αἱρετὸν φανερώτερον· εἰ δ᾽ ὁ φίλος δι᾽ αὑτὸν αἱρετὸς καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ εὔνοια, καὶ ἡ παρὰ*

Digitized by Google

Gut gab, sobald man damit Plut. de com. not. p. 1072F vergleicht. Viele solcher Concessionen wird aber Diogenes, der ein älterer Zeitgenosse des Karneades war, diesem kaum gemacht haben. So blieb er in der Schätzung der *εὐδοξία*, wie wir eben gesehen haben, auf dem Standpunkt Chrysipps stehen.[1]) Eine Abweichung war es, wenn er als jüngerer Mann sich gegen die Lehre von dem Weltuntergang aussprach; davon soll er aber nach Philo de mundi incorr. 947 später wieder zurückgekommen sein. Unsicher ist, worin man sonst auch eine Wirkung der akademischen Skepsis oder der Polemik anderer Philosophen erblicken könnte, ob er in den Zweifeln, die er der chaldäischen Astrologie entgegen-

πάντων τῶν τοῦ βίου κοινωνούντων καὶ παρὰ τῶν πλείστων ἀνθρώπων, ὥστε καὶ τὸν ἔπαινον εἶναι δι' αὑτὸν αἱρετόν· οἰκειοῦσθαι γὰρ ἡμᾶς πρὸς τοὺς ἐπαινοῦντας. εἰ δ' ὁ ἔπαινος δι' αὑτὸν αἱρετός, καὶ ἡ εὐδοξία· καὶ γὰρ οὐδὲν ἕτερον τὴν εὐδοξίαν κατὰ τὴν ὑπογραφὴν παρειλήφαμεν εἰ μὴ τὸν παρὰ πολλῶν ἔπαινον.

[1]) Es ist bezeichnend, dass Diogenes, der auf Ehre und Ruhm so wenig gab, den Erwerb desto höher schätzte und hier abermals mit Antipater in Streit gerieth vgl. Cicero de off. III 51: in hujusmodi causis aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo ejus, homini acutissimo: Antipatro omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, auctor ignoret, Diogeni venditorem, quatenus jure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere et, quoniam vendat, velle quam optume vendere, was dann von Cicero noch näher ausgeführt wird. Aus den Worten in hujusmodi causis sehen wir, dass Diogenes in der Regel da, wo die Ehre und der Vortheil in Conflict kommen, sich für den Vortheil erklärte. Einige auffallende Beispiele hierfür gibt Cicero noch a a. O. 91 f. wovon ich wenigstens eines hersetze: quaerit etiam, si sapiens adulterinos nummos acceperit inprudens pro bonis, cum id rescierit, soluturusne sit eos, si cui debeat, pro bonis: Diogenes ait, Antipater negat, cui potius adsentior. Antipater verdiente es hiernach der Lehrer des Panätius zu sein, der nicht bloss wie wir aus Cicero de off. I 99 schlossen auf Ehre und Ruhm

Digitized by Google

setzte, weiter ging als andere Stoiker vgl. Cicero de divin. II 90. Wohl aber sind Spuren vorhanden, dass er die Lehre Platons auf sich wirken liess. Darauf weist Cicero de legg. III 13 f.: hujus loci (sc. de magistratibus) sunt propria quaedam, a Theophrasto primum, deinde a Diogene Stoico quaesita subtilius. Att. Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt? M. Non sane nisi ab eo, quem modo nominavi, et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. nam veteres verbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de re publica disserebant: ab hac familia magis ista manarunt Platone principe.[1]) Doch mag hier der Einfluss nur mittelbar gewesen sein. Bedeutsamer ist die von Diogenes in die Bestimmung des höchsten Gutes aufgenommene *εὐλογιστία.*[2]) Man könnte dieselbe für unwichtig halten, weil sie in den auf Antipater zurückgeführ-

---

etwas hielt, sondern es auch verschmäht hatte über die curatio pecuniae Vorschriften zu geben, was ihm der Stoiker Antipater von Tyros zum Vorwurf machte Cicero off. II 86. (Mit diesen Ansichten des Panätius stimmt auch überein was Cicero de off. I 150 f bemerkt wird de artificiis et quaestibus qui liberales habendi qui sordidi sint) Dagegen zeigt sich Diogenes als der würdige Schüler Chrysipps, der nach Plut. de rep. Stoic. 1047 F den Ausspruch that *καὶ κυβιστήσειν τρὶς* (sc. *τὸν σοφὸν*) *ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον* und Vorschriften über die Zeit gab, wann es am klügsten sei das Honorar von den Schülern einzukassiren (Plut. a. a. O. 1043 F), vgl. Baguet 322 344.

[1]) Cicero gibt im Folgenden 15 bestimmter eine Frage an, die von Diogenes erörtert worden zu sein scheint: quaesitum igitur ab illis est, placeretne unum in civitate esse magistratum, cui reliqui parerent. Obgleich auch Theophrast *νόμοι* geschrieben hatte, so ist es doch unwahrscheinlich, dass Cicero hier die ebenso betitelte Schrift des Diogenes im Auge habe, aus der Athen. XII 527 D etwas mittheilt. Wir sind daher berechtigt zu vermuthen, dass Diogenes mehr als eine Schrift politischen Inhalts verfasst hatte.

[2]) Beim Schol. zu Lucian tritt an deren Stelle die *εὐλόγιστος ζωή*, bei Plutarch de com. not. c. 26 u. 27 einmal die *εὐλόγιστος ἐκλογή* und dann das *εὐλογιστεῖν*.

Digitized by Google

ten Definitionen, die doch denselben Gedanken ausdrücken sollen, fehlt. Dass aber die Stoiker gerade auf dieses Wort Werth legten, zeigt Plut. de com. not. p. 1072E, wenn er sie *πολυτίμητος* nannte. Dies ist auffallend, da hier, wo die Erreichung des höchsten Gutes von der *εὐλογιστία* abhängig gemacht wird, dieselbe doch offenbar als die Grundtugend bezeichnet werden soll. Wir sollten daher an ihrer Stelle vielmehr die *φρόνησις* erwarten, als deren Unterart sie bei Stob. ecl. II 106[1]) erscheint. Bei Diogenes VII 93 wird die *εὐλογιστία* in der Aufzählung der Tugenden ganz übergangen; da diese Aufzählung aber auch sonst nicht vollständig ist, so kann dies Zufall sein. Merkwürdig bleibt immer, dass Diogenes, indem er der *εὐλογιστία* eine Bedeutung beilegte wie kein anderer Stoiker, darin mit Plato zusammentraf, der nach Stob. ecl. II 78 *ἐν μὲν τῇ εὐλογιστίᾳ τίθεται τὸ προηγούμενον ἀγαθὸν καὶ δι᾽ αὐτὸ αἱρετόν*. Freilich in Platons Schriften scheint die *εὐλογιστία* nicht genannt zu werden, da Ast im Lexikon dieses Wort nur aus den pseudo-platonischen *Ὅροι* p. 412E verzeichnet. Für unseren Zweck ist dies aber gleichgültig. Es genügt zu wissen, dass man in späterer Zeit[2])

---

[1]) *εὐλογιστίαν δὴ* (sc. *εἶναι λέγουσιν*) *ἐπιστήμην ἀνταναιρετικὴν καὶ μὴ κεφαλαιωτικὴν τῶν γιγνομένων καὶ ἀποτελουμένων.* So ist überliefert und Meineke sucht diese Ueberlieferung zu erklären: *εὐλογιστία* enim turbat et tollit rationes ductas, sed eadem etiam colligit summam rationem. Verkehrt ist auch Wyttenbachs Aenderung zu Plutarch II p. 103 A: *ἅμα διαιρετικὴν καὶ ἀνακεφαλαιωτικήν.* Auf das Richtige leitet die Definition des sogenannten Andronicus Rhodius: *εὐλογιστία δέ ἐστιν ἐπιστήμη συγκεφαλαιωτικὴ τῶν γινομένων καὶ ἀποτελουμένων.* Danach ist fast evident, was Heine Stobäi eclog. loci nonn. S. 7 vermuthet hat, dass zu schreiben sei *ἐπιστήμην ἀνταναιρετικὴν καὶ συγκεφαλαιωτικήν.*

[2]) Nach dem was ich in der letzten Anmerkung zu Exc. VI über den Verfasser des betreffenden Abschnittes bei Stobäus bemerkt habe, würde diese Auffassung auch in der Akademie gegolten haben.

Digitized by Google

der *εὐλογιστία* innerhalb der platonischen Ethik eine hohe Bedeutung beilegte, dieselbe welche Platon der *φρόνησις*, wie man aus dem Gegensatz, in der die *εὐλογιστία* bei Stobäus zur *ἡδονή* tritt, wohl folgern darf.[1]) Die Möglichkeit muss daher offen gehalten werden, dass der Name *εὐλογιστία* von Diogenes zum Theil mit Rücksicht auf Platon gewählt wurde.[2]) Angenommen dass wirklich Diogenes mehr als andere Stoiker vor ihm sich Platon zuneigte, so würde sich dann die Mühe erklären, die sein Schüler Antipater sich mit dem Beweise gab, dass in wichtigen Fragen der Ethik zwischen Platon und den Stoikern Uebereinstimmung bestände; Clem. Alex. Strom. V 254 Sylb.: *Ἀντίπατρος*[3]) *μὲν οὖν ὁ Στωικὸς τρία συγγραψάμενος βιβλία περὶ τοῦ „ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν“*[4]) *ἀποδείκνυσιν ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καὶ ἄλλα πλείω παρατίθεται δόγματα σύμφωνα τοῖς Στωικοῖς.* So nähert der Stoicismus des Diogenes und Antipater sich der Akademie, indem er einmal der Polemik des Karneades Zugeständnisse macht, dann aber auch eine freie Neigung zu Platon zu be-

---

[1]) Vgl. z. B. den Anfang des Philebus.

[2]) Es kann ein Zufall sein, verdient aber doch in einer Anmerkung erwähnt zu werden, dass bei Philodem *περὶ εὐσεβ.* ed. Gomp. S. 83 Diogenes sich auf Platon beruft.

[3]) An einen andern Antipater als den Schüler des Diogenes, den Clemens a. a. O. II 179 durch *ὁ τούτου γνώριμος* bezeichnet, hier zu denken haben wir keinen Grund. Freilich hatte auch Antipater von Tyros die Ethik behandelt, Cicero off. II 86. Plutarch, Cato min. c. 4; aber da Clemens sich mit der Bezeichnung *ὁ Στωικὸς* begnügt, so kann nur an den berühmten Stoiker dieses Namens gedacht werden.

[4]) Hiermit vgl. man was Plut. de rep. Stoic. 15 p. 1040 D über Chrysipp berichtet: *ἐν δὲ τοῖς πρὸς Πλάτωνα* (so Wyttenbach) *κατηγορῶν αὐτοῦ δοκοῦντος ἀγαθὸν ἀπολιπεῖν τὴν ὑγίειαν „οὐ μόνον τὴν δικαιοσύνην“ φησὶν „ἀλλὰ καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ἀναιρεῖσθαι καὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἁπάσας, ἂν τὴν ἡδονὴν ἢ τὴν ὑγίειαν ἤ τι τῶν ἄλλων, ὃ μὴ καλόν ἐστιν, ἀγαθὸν ἀπολείπωμεν“.*

Digitized by Google

kunden scheint. Die Spuren, die zu diesem letzteren Ergebniss leiten, mögen immerhin schwach sein; sie dürfen darum doch nicht vernachlässigt werden; denn erst mit ihrer Hilfe begreifen wir das Auftreten eines Stoikers wie Panätius, in dessen Lehre Platonismus und akademische Skepsis ihre Spuren zurückgelassen haben.

Fast ebenso charakteristisch wie der Platonismus ist für Panätius der Antheil, den er an philologisch-historischen Studien nahm. Bedenken wir wie viel verhältnissmässig uns über deren Resultate überliefert wird und wie wenig das ist was wir im Einzelnen über seine philosophischen Ansichten erfahren, nehmen wir dazu, dass auch seine philosophische Schriftstellerei sich auf ethischem d. h. auf dem Gebiet hielt, auf dem er am leichtesten sein historisches Wissen verwerthen konnte, so müssen wir geneigt sein schon auf ihn anzuwenden, was man von Posidon gesagt hat, dass er mehr Gelehrter als Philosoph war.[1]) Den Hauptanstoss in dieser Richtung mag er allerdings durch seinen Lehrer Krates von Mallos empfangen haben,[2]) aber auch an Diogenes konnte

---

Ἃ μὲν οὖν ῥητέον ὑπὲρ Πλάτωνος ἐν ἄλλοις γέγραπται πρὸς αὐτόν. Hiernach scheint es als ob bereits Antipater Plato habe gegen Chrysipps Angriffe in Schutz nehmen wollen. — Statt Antipater nennt übrigens Lipsius manud. S. 116 den Stoiker Aristo. Ich habe nicht ergründen können, worauf dies beruht, und muss mich darüber wundern, noch mehr aber darüber, dass Heine Einl. zu Cicero Tusc. S. 24 dieselbe Variante ohne ein Wort der Rechtfertigung wiederholt.

[1]) Ueber seine Gelehrsamkeit s. Comparetti Papiro Ercol. col. 66. Cicero de legg. III 14 nennt ihn inprimis eruditus.

[2]) Er durfte sich mit Fug und Recht einen *κριτικὸς* in dem umfassenden Sinne nennen, in dem Krates und seine Schüler sich diesen Namen beilegten. Sext. Emp. adv. math. I 79: *καὶ τὸν μὲν κριτικὸν πάσης δεῖ λογικῆς ἐπιστήμης ἔμπειρον εἶναι,* vgl. dazu 248. Seine Versuche attische Formen in den platonischen Text wieder einzuführen erinnern an Krates' Schrift über den attischen Dialekt. Dass Panätius, wenn er auch äusserlich mit Krates zusammenhing,

Digitized by Google

er hierin anknüpfen, dessen historisches Interesse durch das bezeugt ist, was Athenäus XII 526 D über seine *Νόμοι* mittheilt (vgl. Cicero de leg. III 13) und der eingehender als andere Stoiker über die Natur der Sprache gehandelt zu haben scheint.[1]) Aehnlich wie bei den Epikureern, scheint

---

doch seinem Wesen nach als ein Anhänger Aristarchs gelten muss, ist die Ansicht von van Lynden de Panätio S. 20, der sich dafür besonders auf Athen. XIV 634 C beruft: *Ἴων δ' ὁ Χῖος ἐν Ὀμφάλῃ ὡς περὶ αὐλῶν λέγει διὰ τούτων „λυδός τε μάγαδις αὐλὸς ἡγείσθω βοῆς"· ὅπερ ἐξηγούμενος ἰαμβεῖον Ἀρίσταρχος ὁ γραμματικός, ὃν μάντιν ἐκάλει Παναίτιος ὁ Ῥόδιος φιλόσοφος, διὰ τὸ ῥᾳδίως καταμαντεύεσθαι τῆς τῶν ποιημάτων διανοίας κτλ.* In diesen Worten soll ein glänzendes Lob (insignis laus) Aristarchs enthalten sein. Ich finde nicht, dass Jemand dieser Auffassung widersprochen hat (F. A. Wolf Prolegg. S. 237, 6[a] sagt: eximiae de Aristarcho laudes sunt aequalis philosophi, Panaetii, vocantis illum *μάντιν*), und doch hat sie ihr Bedenkliches. Zwar ist es nicht undenkbar, dass auch der Stoiker gelegentlich mit dem grossen alexandrinischen Grammatiker gehen konnte, wie das Beispiel eines Schülers des Panätius, des Apollodorus zeigt (Strabo I 44. 296. Lehrs' Aristarch S. 248[2]). Sehr häufig wird indess der Fall nicht gewesen sein. Hier kommt dazu, dass *μάντις* im Munde des Panätius, der alle Mantik für Trug erklärte, ein Prädikat von zweifelhaftem Werthe ist. Die Sache wird dadurch nur wenig gebessert, dass *μάντις* hier in übertragener Bedeutung steht: einen Zusatz von Ironie wird es im Munde des Panätius auch dann behalten haben, und wird es immer behalten so gut wie vates, wenn es (und besonders wenn es von einem Manne von vorwiegend kritischer Anlage) zur Charakteristik eines Gelehrten verwandt wird. Sollte Panätius nicht mit dem Worte *μάντις* ähnliche Vorstellungen verknüpft haben, wie der von ihm über alle Andern verehrte Plato sie ausspricht, wenn er in der Apologie p. 22 C (vgl. Meno 99 C) seinen Sokrates von den *θεομάντεις* und *χρησμῳδοί* sagen lässt: *καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι*, vgl. auch Phileb. p. 44 C.

[1]) Wenigstens muss sein Werk *περὶ φωνῆς* in besonderem Ansehen gestanden haben, da es bei Diog. VII 55 ff. für die Darstellung dieses Gegenstandes benutzt worden ist. (Dafür spricht unter Anderem auch, dass *Διογένης* 58 als Beispiel benutzt ist. So benutzt Priscian XVIII [angeführt von Menage zu Diog. VII 64] seinen eigenen Namen

Digitized by Google

auch bei den Stoikern jener Zeit ein Streben nach weiterer und freierer Bildung erwacht zu sein. Sie suchen ihre eigen-

---

in einem Beispiel, ebenso scheint Diocles verfahren zu sein, wie schon Nietzsche Rh. M. 1868 aus Diog. VII 75 geschlossen hat und es ist wohl nur Nachahmung derselben Sitte, wenn Pseudo-Apulejus de dogm. Plat. III p. 267 den Apulejus als Beispiel braucht). Es hängt damit zusammen, dass Diogenes auch als Dialektiker einen Namen hatte. Es ist für Diogenes und Antipater als Vorgänger des Panätius charakteristisch, dass ihr Interesse vorwiegend ethischen und dialektischen Fragen zugewandt war oder doch nur auf diesem Gebiete eigenthümliche Ansichten von ihnen berichtet werden. Ich trage zu dem früher Erörterten noch nach, dass Antipater nicht fünf Redetheile wie die übrigen Stoiker sondern sechs unterschied, indem er die *μεσότης* hinzufügte Diog. 57. Auf einen Zusammenhang des Diogenes mit der pergamenischen Schule deutet vielleicht auch der Gebrauch des Wortes *διάλεκτος*. Dass dieses Wort erst später in der engeren Bedeutung gebraucht wurde, die wir jetzt mit Dialekt verbinden, ist bekannt. Früher sagte man dafür *γλῶσσα* oder, was wir bei Plato lesen (vgl. Sauppe zu Protag. 341 C), *φωνή*. Wie *διάλεκτος*, welches das Gespräch und die Umgangssprache bedeutet, zu der engeren Bedeutung von Dialekt kommen konnte, ist leicht begreiflich, sobald wir das Aufkommen dieses Gebrauchs in eine Zeit setzen, in der sich eine allgemeine Schriftsprache ohne dialektische Färbung gebildet hatte, die Umgangssprache aber noch dialektische Unterschiede bewahrte. Aristoteles kennt diese Bedeutung des Wortes noch nicht; es ist ein Missverständniss von Gerth in Curtius Studd. I 2 S. 201, wenn er diesen Gebrauch Poet. c. 22 findet. Ebenso wenig kennt ihn der Verfasser der pseudo-platonischen *Ὅροι* p. 414 D. Auch dass Heraklides der Pontiker sich des Wortes schon in der fraglichen Bedeutung bedient habe, kann man nicht aus Eustath. 1613, 22 (ich kenne die Stelle nur aus Ahrens de dial. aeol. 6, 1) schliessen, weil hier *διάλεκτος*, obgleich es auf das angewandt wird, was wir unter Dialekt verstehen, doch einen weiteren Sinn haben kann. Die älteste sichere Spur dieses Gebrauches bleibt für mich somit Diog. VII 56: *διάλεκτος δέ ἐστι λέξις κεχαραγμένη ἐθνικῶς τε καὶ Ἑλληνικῶς ἢ λέξις ποταπή, τουτέστι ποιὰ κατὰ διάλεκτον* (diese Worte *τουτέστι* bis *διάλεκτον* sind übrigens wohl interpolirt. Denn was wäre das für eine Definition *διάλεκτός ἐστι λέξις ποιὰ κατὰ διάλεκτον*!



thümlichen Lehren nicht bloss innerhalb der Philosophie sondern auch in den anderen Disciplinen der Wissenschaft zur Geltung zu bringen. Die Grammatik hatten sie von jeher in Anspruch genommen, nun fügten Krates und seine Anhänger noch die historischen Studien hinzu, und scheinen sogar auf die im engeren Sinne sogenannte Geschichte einen ähnlichen Einfluss geübt zu haben, wie ihrer Zeit die Peri-

---

Und ausserdem weiss ich nicht, wie dadurch das ποταπὴ erklärt werden soll, an welches sich dagegen οἷον κτλ. sehr gut anschliessen würden), οἷον κατὰ μὲν τὴν Ἀτθίδα θάλαττα, κατὰ δὲ τὴν Ἰάδα Ἡμέρη. Nach dem Zusammenhang können wir aber diese Definition nur dem Babylonier Diogenes zuweisen. Dass Chrysipp das Wort in dieser Bedeutung noch nicht brauchte, scheint mir aus περὶ ἀποφατικῶν c. 23 zu folgen; denn man mag übrigens ἀμφίβολοι διάλεκτοι erklären wie man will (vgl. darüber Prantl Gesch. der Logik I S. 451. 138 Schl. und den Titel περὶ διαλέκτων ὁμοιότητος καὶ ἀποδείξεως einer Schrift des Theodorus bei Suidas s. Θεόδ.), soviel ist klar, dass es mit dem was wir Dialekt nennen nichts zu thun hat, und es ist nicht wahrscheinlich, dass Chrysipp, der sich in der Regel wenigstens an eine bestimmte Terminologie gebunden zu haben scheint, dasselbe Wort in so ganz verschiedener Bedeutung gebraucht haben sollte. Dagegen würde, wenn auf die Schriftentitel bei Athen. III 114 a (Κράτης ἐν δευτέρῳ Ἀττικῆς διαλέκτου) und XI 497 e (Κράτης ἐν πέμπτῳ Ἀττικῆς διαλέκτου) Verlass ist, bereits Krates das Wort in dieser Bedeutung gebraucht haben und darin eben abermals sich mit Diogenes berühren. (Nachträglich bemerke ich, dass bereits Diogenes Iambus, der Lehrer des Aristophanes von Byzanz, περὶ διαλέκτων geschrieben hatte. Athen. VII 284 B, Nauck Aristoph. fragm. S. 2. 3. Wie weit sich Aristophanes' Studien auf diesem Gebiet ausdehnten, erörtert Nauck S. 76. 181 f.) In diesem Zusammenhang darf sich auch die Vermuthung hören lassen, dass die Pergamener mehr als die Alexandriner sich mit dialektischen Studien abgaben; es folgt diese Beschäftigung mit den Dialekten eigentlich daraus, dass sie die Anomalie zum Princip der Sprache erhoben und deshalb auf die in der lebendigen Sprache (συνήθεια, consuetudo) hervortretenden Unterschiede achteten, denn zu diesen Unterschieden gehörten auch die in den Dialekten gegebenen (Sext. Emp. adv. Math. I 228) und διάλεκτος

Digitized by Google

patetiker.[1]) Ein neuer Geist war damit in die Stoa eingezogen, der die Kluft zwischen ihr und dem späteren bildungsfeindlichen Kynismus immer mehr erweiterte. Die Spur desselben lässt sich vielleicht auch noch in einer Nachricht aufzeigen, die man bisher noch nicht in diesem Sinne verstanden und deshalb auch nicht gehörig gewürdigt hat. Bei Diogenes VII 128 lesen wir nämlich: *ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.* Was diese Worte nur voraussetzen, dass nämlich Gesundheit und dergleichen den Werth eines Gutes hat, das wird a. a. O. 103 geradezu ausgesprochen: *Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά* (sc. *τὸν πλοῦτον καὶ τὴν ὑγίειαν*) *φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι.* Wir haben es an beiden Stellen im Grunde mit derselben Nachricht zu thun und dürfen auch den Inhalt der zweiten unbedenklich auf Panätius beziehen. Es war leicht die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht zu erschüttern. Was Posidonius

in der Bedeutung von Umgangssprache ist wesentlich gleichbedeutend mit *συνήθεια*, vgl. ausserdem C. Wachsmuth Philol. XVI 666. Im Et. M. 196 (bei Lehrs Aristarch 299²) lesen wir, dass Krates das Wort *θηλός*, weil er es für chaldäisch hielt, vielmehr als properispomenon accentuiren wollte, im Gegensatz, wie wir annehmen müssen, zu Aristarch. (Es ist bezeichnend, dass wohl in der Eintheilung der *κριτική*, welche Tauriskos, ein Schüler des Krates, gab, sich ein Abschnitt *περὶ τὰς διαλέκτους* findet, nicht aber in der der *γραμματικὴ* durch Dionysius Thrax bei Sext. Emp. adv. math. I 249 f.). Die Annahme liegt daher nahe, dass Aristarch auch an den andern Stellen, an denen er gegen die eifert, welche nach Maassgabe der Dialekte den Accent homerischer Wörter bestimmten, insbesondere Krates und seine Genossen im Augen hat. Auch daran darf noch erinnert werden, dass Panätius altattische Formen in den platonischen Texten herstellen wollte: denn dies spricht ebenfalls dafür, dass er von seinem Lehrer Krates gelernt hatte mehr als Andere auf dialektische Eigenthümlichkeiten zu achten.

[1]) S. hierüber Excurs VII.


Google

betrifft, so kann man verweisen theils auf Seneca epist. 87, 35: Posidonius sic interrogandum ait: „Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam neque securitatem non sunt bona. divitiae autem et bona valitudo et similia his nihil horum faciunt: ergo non sunt bona.“ Hanc interrogationem magis etiam nunc hoc modo intendit etc.,[1]) theils auf Cicero Tuscul. II 61: at non noster Posidonius (sc. a Zenone degeneravit), quem et ipse saepe vidi et id dicam, quod solebat narrare Pompejus, se, cum Rhodum venisset decedens ex Syria, audire voluisse Posidonium; sed cum audisset eum graviter esse aegrum, quod vehementer ejus artus laborarent, voluisse tamen nobilissimum philosophum visere: quem ut vidisset et salutavisset honorificisque verbis prosecutus esset molesteque se dixisset ferre, quod eum non posset audire, at ille „tu vero, inquit, potes; nec committam ut dolor corporis

---

[1]) Dieser zweite noch stärkere Schluss lautet: Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, contra autem insolentiam tumorem arrogantiam creant, m a l a s u n t. a fortuitis autem in haec inpellimur; ergo non sunt bona. Dies ist entweder geradezu ein falscher Schluss oder, wenn man ihn ja nach Maassgabe von 31 ff. erklären wollte, ein verstümmelter. Solche fehlerhafte Schlüsse finden wir sonst in diesem Briefe Senecas nicht; überall wird hier aus den Prämissen nicht mehr und nicht weniger geschlossen als darin enthalten ist, wie z. B. 28 zu Quod dum consequi volumus, in multa mala incidimus, id bonum non est der Schlusssatz lautet: ergo divitiae bonum non sunt und 38 zu ergo divitiae bonum non sunt die erste der beiden Prämissen ist ex malis bonum non fit. (Nur die Gegner der Stoiker behaupten 29: si per divitias in multa mala incidimus, non tantum bonum divitiae non sunt, sed malum sunt und fügen hinzu: vos autem tantum illas dicitis bonum non esse.) Sollen wir wirklich Seneca diesen Fehler zutrauen — denn von Posidonius kann gar nicht die Rede sein —, so wäre er ein Zeichen von grosser Flüchtigkeit und könnte Haases Vermuthung unterstützen, dass Senecas Briefe nicht die letzte Hand ihres Verfassers erfahren haben, sondern erst nach dessen Tode herausgegeben worden sind. Ebenso gut

Digitized by Google

efficiat, ut frustra tantus vir ad me venerit". itaque narrabat eum graviter et copiose de hoc ipso nihil esse bonum nisi quod esset honestum, cubantem disputavisse, cumque quasi faces ei doloris admoverentur, saepe dixisse: „nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum." Lässt man hiernach die Nachricht des Diogenes, soweit sie Posidonius betrifft, nicht gelten, so hat sie auch in Beziehung auf Panätius keine Glaubwürdigkeit mehr, wie dies nach dem Vorgange von Tennemann Zeller 565, 2 bemerkt hat, und man darf nicht, wie Zietzschmann de Tusculanarum disputationum fontibus S. 9 f. gethan hat, den einen Theil der Nachricht aufgeben ohne zugleich den andern eng damit zusammenhängenden fallen zu lassen. Zum Ueberfluss lässt sich aber auch gegen den auf Panätius bezüglichen Theil ein besonderer Einwand geltend machen, gegründet auf Plut. Demosth. 13, woraus wir ersehen, dass dieser Philosoph die stoische Lehre *μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν*

lässt sich aber auch annehmen, dass wir es hier mit dem Missverständniss eines zur Unzeit denkenden Schreibers zu thun haben. Dieses Missverständniss kann einen doppelten Grund gehabt haben. Entweder verstand er creant in arrogantiam creant u. s. w. von der causa efficiens, und creant in der eigentlichen Bedeutung genommen war dies sogar nöthig, oder er vermisste die durch intendit angedeutete Steigerung in dem zweiten Schlusse: in dem einen wie in dem andern Falle konnte er dazu kommen das ursprüngliche non sunt bona der ersten Prämisse in mala sunt zu ändern. Weder der eine noch der andere Grund ist indessen stichhaltig. Dass man um des creant willen nicht nothwendig an die causa efficiens denken muss, zeigt 31, wo als Beispiel der causa praecedens das superbiam pariunt, also dieselbe Metapher, erscheint; und ebenso ist auch ohne mala sunt eine Steigerung des zweiten Schlusses im Verhältniss zum ersten schon darin enthalten, dass in der Prämisse zu dem Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem des ersten Schlusses im zweiten noch die positive Ergänzung durch contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant hinzutritt.

Digitized by Google

εἶναι in den Demosthenischen Reden wiederfand, und auf Cicero de off. III 12, welcher sagt, dass Panätius sei is, qui id solum bonum judicet, quod honestum sit (Zeller a. a. O.).[1]) Darüber kann sonach kein Zweifel sein, dass auf diese wichtige Frage der stoischen Ethik Panätius und Posidonius im Wesentlichen dieselbe Antwort gegeben haben, wie die Mehrzahl der Stoiker. Man darf aber eine so bestimmte, so auffallende, in verschiedener Form zweimal wiederholte Nachricht nicht einfach beseitigen, sondern muss den Irrthum zu erklären suchen. Man kann hier verschiedene Wege einschlagen. Man kann sie für ein Missverständniss des stoischen Paradoxon halten, dass wir bei Stob. ecl. II 204 finden *τὸν κατ' ἀλήθειαν πλοῦτον ἀγαθὸν εἶναι λέγουσι, καὶ τὴν κατ' ἀλήθειαν πενίαν κακίαν*. Diese Erklärung würde aber nicht genügen; denn da dieses Paradoxon schon den älteren Stoikern angehörte, so wäre die Frage unvermeidlich, warum denn von einem solchen Missverständniss nur Panätius und Posidon, nicht aber schon Chrysipp betroffen worden ist. Aus demselben Grunde kann insbesondere die Nachricht, nach der Panätius und Posidonius die *αὐτάρκεια* der Tugend läugneten, indem sie erklärten *χρείαν εἶναι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος*, nicht für ein Missverständniss der Lehre erklärt werden, die am deutlichsten Seneca ausspricht epist. 9, 14: sapientem nulla re egere et tamen multis ei rebus opus esse.[2]) Denn auch diese Lehre wird bereits Chrysipp

---

[1]) Siehe jedoch hierüber auch was weiter unten bemerkt werden wird.

[2]) Auf dieselbe Lehre führt auch Plutarch de com. not. c. 20 p. 1068 A ff. Danach würde dem opus esse entsprechen *δεῖσθαι* oder *χρείαν ἔχειν*, dem egere *ἐνδεῖσθαι*. Freilich sehen wir aus derselben Stelle, dass im Gebrauch dieser Ausdrücke Chrysipp sich nicht immer gleich geblieben ist. Vgl. Lipsius manud. III 11 S. 170. Baguet de Chrys. S. 321.

Digitized by Google

zugeschrieben. Derselbe Einwand lässt sich freilich auch gegen die Erklärung erheben, die zuerst Zietzschmann a. a. O. S. 10 vorgeschlagen hat, dass nämlich die Verschiedenheit, welche Panätius und Posidonius von den übrigen Stoikern trennte, sich lediglich auf die Ausdrucksweise bezog und dieselben zwar von *ἀγαθὰ* sprachen aber wie die übrigen Stoiker nur *προηγμένα* meinten. Dieser ungenauen Ausdrucksweise sich zu bedienen hatte auch Chrysipp erlaubt, über den Plutarch de rep. Stoic. c. 30 p. 1048 A berichtet: *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθά, καὶ κατὰ τοὐναντία, ταύταις ταῖς λέξεσιν „Εἴ*[1]*) τις βούλεται κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν τὸ δὲ κακόν, ἐπὶ ταῦτα φερόμενος τὰ πράγματα καὶ μὴ ἄλλως ἀποπλανώμενος, ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις οὐ διαπίπτοντος αὐτοῦ τὰ δ' ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας.“* Dem entspricht es, wenn er nichts dawider hat die *ἡδονὴ* als *ἀγαθὸν* zu bezeichnen, sobald man sie nur von dem *τέλος* oder *τἀγαθὸν* unterscheidet vgl. Plut. a. a. O. c. 15 p. 1040 B f.: *πάλιν ἐν μὲν τοῖς περὶ δικαιοσύνης ὑπειπὼν ὅτι τοὺς ἀγαθὸν ἀλλὰ μὴ τέλος τιθεμένους τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται σώζειν καὶ τὴν δικαιοσύνην, θεὶς τοῦτο, κατὰ λέξιν εἴρηκε „Τάχα γὰρ ἀγαθοῦ αὐτῆς ἀπολειπομένης τέλους δὲ μή, τῶν δὲ δι' αὐτῶν αἱρετῶν ὄντος καὶ τοῦ καλοῦ* (? cum etiam honestum sit ex eorum numero quae per se expetuntur Wyttenb.), *σώζοιμεν ἂν τὴν δικαιοσύνην μεῖζον ἀγαθὸν ἀπολιπόντες τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον τῆς ἡδονῆς.“* Ja in gewissen Fällen gibt er zu, dass auch der Weise Dinge, die sonst zu den *προηγμένα* gezählt werden, als *ἀγαθὰ* behandeln werde vgl. Plut. de rep.

---

[1]) Wyttenbach vermuthet, dass vor diesen Worten *ἔξεστιν* ausgefallen sei.

Digitized by Google

Stoic. c. 5 p. 1034 B: *Χρύσιππος δὲ πάλιν ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς γράφων, οὕτω ῥητορεύσειν καὶ πολιτεύσεσθαι τὸν σοφὸν ὡς καὶ τοῦ πλούτου ὄντος ἀγαθοῦ καὶ τῆς δόξης καὶ τῆς ὑγείας, ὁμολογεῖ τοὺς λόγους αὐτοῦ καὶ ἀνεξόδους εἶναι καὶ ἀπολιτεύτους καὶ τὰ δόγματα ταῖς χρείαις ἀνάρμοστα καὶ ταῖς πράξεσιν.* Wollte man also die über Panätius und Posidonius bei Diogenes erhaltene Nachricht in der zuletzt vorgeschlagenen Weise erklären als nur von der Ausdrucksweise geltend, dann scheint auch hier derselbe Einwand am Platze, dass in diesem Falle die Nachricht doch nicht auf diese beiden Stoiker hätte beschränkt werden können, sondern mindestens noch auf Chrysipp hätte ausgedehnt werden müssen. Hier aber ist dieser Einwand nur scheinbar triftig. Denn sehen wir näher zu so ist es offenbar nur ein Zugeständniss, das Chrysipp halb wider Willen seinen philosophischen Gegnern und dem Zwange der Verhältnisse macht, keineswegs eine Regel die er empfiehlt und die er selber zu befolgen verspricht. Was aber bei Chrysipp nur eine Concession war, das kann für Panätius und Posidonius Gesetz geworden sein, und während er die Strenge der Schulsprache nur selten und ausnahmsweise so weit lockerte, dass er *ἀγαθὸν* statt *προηγμένον* sagte,[1]) können jene beiden dies häufig, ja gewöhnlich gethan haben. So würde sich die Nachricht des Diogenes vollkommen erklären. Es frägt sich nur ob wir ein Recht haben diese Möglichkeit als wirklich zu setzen.

Aus Plutarch haben wir bereits die Ansicht Chrysipps kennen gelernt, dass auch der Weise als Redner und als Staatsmann die *προηγμένα* so behandeln werde als wenn es

[1]) Ein Beispiel ist die Definition des Neides als einer *λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς* bei Plut. de rep. Stoic. 25 p. 1046 B und die der Schadenfreude als einer *χαρὰ ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς* ebenda. Vgl. dazu Baguet S. 282.

Digitized by Google

ἀγαθὰ wären. Dieser Ansicht entsprach Panätius' Verhalten in seiner Schrift περὶ τοῦ καθήκοντος; denn da er hier einen populären Gegenstand behandelte, für ein grösseres Publikum schrieb, so bediente er sich auch einer gemeinverständlichen Ausdrucksweise. Das müssen wir schliessen aus Cicero de off. II 35: sed ne quis sit admiratus cur cum inter omnis philosophos constet a meque ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnis habere virtutes, nunc ita sejungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, justus esse, alia est illa, cum veritas ipsa limatur, in disputatione subtilitas, alia, cum ad opinionem communem omnis accommodatur oratio: quamobrem, ut volgus, ita nos hoc loco loquimur, ut alios fortis, alios viros bonos, alios prudentis esse dicamus; popularibus enim verbis est agendum et usitatis, cum loquimur de opinione populari, idque eodem modo facit Panaetius. Damit stehen solche Aeusserungen, wie er sie nach Cicero de off. III 11 f. und 34 gethan hatte, dass ausser dem honestum ein bonum es nicht gebe und das utile mit dem honestum stets zusammenfalle, nicht in Widerspruch, auch wenn wir annehmen, dass sie sich in ein und derselben Schrift fanden; denn gerade wenn er in dieser Schrift sich sonst immer der populären Ausdrucksweise bediente, mochte er es für um so nöthiger halten zu Anfang und wiederholt ein Bekenntniss seines strengen Stoicismus abzulegen. Gegenüber den vielen anderen Stellen, in denen er sich nicht an die Terminologie gebunden hatte, verschwanden aber diese wenigen, und der stärkere Eindruck blieb, dass Panätius Reichthum und dergleichen als Güter bezeichnet hatte. Dies gilt zunächst nur von der Schrift περὶ τοῦ καθήκοντος. Aber dieses Werk war vielleicht das am Meisten gelesene des Panätius, jedenfalls ein so berühmtes,[1]) dass

[1]) Mindestens erhellt aus dem Lobe, das ihm Cicero spendet de off. III 7: Panaetius, qui sine controversia de officiis accuratissime

Digitized by Google

sich danach leicht die Vorstellung von Panätius' ethischer Ansicht überhaupt bilden konnte. Nun hatte aber Panätius diese populäre Darstellungsweise nicht bloss in dem Werk von den Pflichten sondern auch anderwärts eingehalten. Wenigstens von der an Tubero gerichteten Schrift über die Ertragung des Schmerzes bezeugt dies Cicero de fin. IV 23: quid enim interest divitias, opes, valetudinem, bona dicas anne praeposita, cum ille, qui ista bona dicit, nihilo plus iis tribuat quam tu, qui eadem illa praeposita nominas? itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale quantumque in eo esset alieni, deinde quae ratio esset perferendi; cujus quidem, quoniam Stoicus fuit, sententia condemnata mihi videtur esse inanitas ista verborum. Hieraus auf die Darstellungsweise aller Schriften des Panätius zu schliessen sind wir freilich noch nicht berechtigt, da die an Tubero gerichtete Schrift wohl für einen besonderen Fall geschrieben war[1]) und daher wie sie ihren Ursprung aus dem wirklichen Leben genommen hatte naturgemäss sich der Sprache desselben und nicht der Schulsprache bediente. Dass aber Panätius auch in seinen übrigen Schriften nicht anders verfahren ist, müssen wir wohl abnehmen aus Cicero de fin. IV 78 f.: quae rursus dum sibi evelli ex ore nolunt (sc. Stoici), horridiores evadunt, asperiores, duriores et oratione et moribus. quam illorum tristitiam

---

disputavit und mit dem das des Rutilius Rufus a. a O 10 übereinstimmt, so viel, dass es nach der Schätzung damaliger Leser alle anderen Schriften über denselben Gegenstand weit übertraf. Noch Gellius XIII 28 nennt die drei Bücher dieses Werks illi incliti libri.

[1]) Es ist zu beachten, dass Cicero Tuscul. IV 4 eine epistola ad Q. Tuberonem nennt.

Digitized by Google

atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero inlustrior, semperque habuit in ore Platonem Aristotelem Xenocratem Theophrastum Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.[1]) Dieselbe Rücksicht auf das Verständniss und den Geschmack eines grösseren Leserkreises nahm aber auch Posidonius. Das beweist Strabos Urtheil III 147 und die Probe seines Stils die er hinzufügt: *Ποσειδώνιος δὲ τὸ πλῆθος τῶν μετάλλων ἐπαινῶν καὶ τὴν ἀρετὴν οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς· οὐ γὰρ ἀπιστεῖν τῷ μύθῳ φησὶν ὅτι τῶν δρυμῶν ποτε ἐμπρησθέντων ἡ γῆ τακεῖσα, ἅτε ἀργυρῖτις καὶ χρυσῖτις, εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἐξέζεσε διὰ τὸ πᾶν ὄρος καὶ πάντα βουνὸν ὕλην εἶναι νομίσματος ὑπό τινος ἀφθόνου τύχης σεσωρευμένην. „καθόλου δ' ἂν εἶπε, φησίν, ἰδών τις τοὺς τόπους θησαυροὺς εἶναι φύσεως ἀενάους ἢ ταμιεῖον ἡγεμονίας ἀνέκλειπτον· οὐ γὰρ πλουσία μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπόπλουτος ἦν, φησίν, ἡ χώρα καὶ παρ' ἐκείνοις ὡς ἀληθῶς τὸν ὑποχθόνιον τόπον οὐχ ὁ Ἅιδης ἀλλ' ὁ Πλούτων κατοικεῖ." τοιαῦτα μὲν οὖν ἐν ὡραίῳ σχήματι εἴρηκε περὶ τούτων, ὡς ἂν ἐκ μετάλλου καὶ αὐτὸς πολλῷ χρώμενος τῷ λόγῳ.*[2]) Aus derselben Absicht, dem

---

[1]) Eine Bestätigung dieses Urtheils für die politische Schriftstellerei des Panätius liegt doch auch in Cicero de legg. III 14: Att. Ain tandem? etiam a Stoicis ista (sc. de magistratibus) tractata sunt? M. Non sane nisi ab eo, quem modo nominavi (sc. a Diogene), et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. nam veteres verbo tenus (*ὡς ἐν λόγοις* Plut. de rep. Stoic. p. 1053B van Lynden de Panaetio S. 84 f.) acute illi quidem sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de re publica disserebant.

[2]) Das Streben nach pointirter schillernder Darstellung spricht sich auch in dem aus, was Strabo weiter von ihm berichtet, dass er ein geistreiches Diktum des Phalereers Demetrius sich zu Nutzen gemacht und aus Anlass der attischen und spanischen Bergwerke


Digitized by Google

grossen Publikum zu gefallen, müssen wir es erklären, wenn er durch Dichtercitate und historische Beispiele Abwechselung in die sonst monotone Behandlung wissenschaftlicher Probleme brachte (Galen Hipp. et Plat. dogm. IV 399 K: *ἐφεξῆς δὲ τούτων ὁ Ποσειδώνιος ῥήσεις τε ποιητικὰς παρατίθεται καὶ ἱστορίας παλαιῶν πράξεων μαρτυρούσας οἷς λέγει*). Dasselbe hatte freilich auch Chrysipp gethan, aber mit dem Unterschiede, dass bei ihm dergleichen wesentlich mit zum wissenschaftlichen Beweise gehörte, nicht ein Ueberfluss zu rhetorischen Zwecken war. Die verschiedene Ansicht beider Männer über den Werth solcher Darstellungsmittel spricht sich in Worten aus, deren Gedanken Posidonius gehören, bei Galen a. a. O. S. 502: *πάντως γὰρ ἄν τι καὶ αὐτὸς* (sc. *Χρύσιππος*) *ὤνητο μαθών, ὁπηνίκα τε προσήκει καλεῖν Ὅμηρον μάρτυρα καὶ περὶ τίνων πραγμάτων. οὔτε γὰρ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων, ἀλλὰ ἐπειδὰν ἱκανῶς ἀποδείξῃ τις τὸ προκείμενον, ἀνεπίφθονον ἤδη καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἐπικαλεῖσθαι μαρτυρήσοντας οὔτε περὶ πραγμάτων ἀδήλων παντάπασιν, ἀλλὰ ἤτοι περὶ φαινομένων ἐναργῶς ἢ παρακειμένην αἰσθήσει τὴν ἔνδειξιν ἐχόντων, οἷάπερ ἐστὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, οὐ μακρῶν λόγων οὐδὲ ἀποδείξεων ἀκριβεστέρων δεόμενα, μόνης δὲ ἀναμνήσεως ὧν ἑκάστοτε πάσχομεν, ὡς καὶ Ποσειδώνιος εἶπεν.* Dass die Dichtercitate Chrysipps nicht den Zweck hatten den Reiz der Darstellung zu erhöhen, sieht man aus der rohen Art, wie dieselben in dem Bruchstück *περὶ ἀποφατικῶν* gehäuft sind. Bestand demnach, was die Darstellungsweise betrifft, zwischen Chrysipp einer- und Panätius und Posidonius andrer-

---

folgende Vergleichung angestellt hatte: *τὸν δόλον οὐ ταὐτὸν εἶναι τούτοις τε καὶ τοῖς Ἀττικοῖς, ἀλλ' ἐκείνοις μὲν αἰνίγματι ἐοικέναι την μεταλλείαν· „ὅσα μὲν γὰρ ἀνέλαβον, φησίν, οὐκ ἔλαβον, ὅσα δὲ εἶχον, ἀπέβαλον", τούτοις δ' ὑπεράγαν λυσιτελεῖν κτλ.*

Digitized by Google

seits der Unterschied,[1]) dass jener ebenso regelmässig sich der Schulsprache wie diese der populären bedienten, so wird hierdurch allein schon begreiflich, dass sie nicht von προηγμένα redeten, welches Wort in dieser Bedeutung innerhalb der Stoa gebildet worden war und hier allein galt, der grossen Masse des lesenden Publikums aber wenn nicht unverständlich so doch fremd war, sondern von ἀγαθά; denn wenn auch vom Standpunkt der Schule aus betrachtet dieser Ausdruck ungenau war, so hatte er doch den Vorzug allen Lesern ohne Weiteres verständlich zu sein und sie nicht durch Fremdartigkeit abzustossen, dem Missverständniss aber, das sich daran für flüchtige und gedankenlose Leser knüpfen konnte, liess sich leicht durch eine vorangeschickte und gelegentlich wiederholte Bemerkung vorbeugen, wie solche Panätius in der Schrift von den Pflichten gegeben zu haben scheint.

Zu dieser Abweichung von der stoischen Schulsprache konnten aber Panätius und Posidonius auch durch andere Gründe bestimmt werden, die schwerer wiegen als dergleichen bloss formale Rücksichten. Auch die stoische Philosophie hat ihre Jugend und ihr Alter gehabt, den Glauben an ihre Ideale und das Verzweifeln daran. Dass das hohe Ziel der stoischen Tugend erreicht, das erhabene Bild des Weisen wirklich werden könne, in diesen Hoffnungen haben sich die ersten Stoiker gewiegt. Spätere durch die Erfahrung belehrt verzichteten darauf, noch Spätere kehrten zu

[1]) Ueber die Darstellungsweise des Posidonius vgl. noch Seneca ep. 90, 20: incredibile est, mi Lucili, quam facile etiam magnos viros dulcedo orationis abducat a vero: ecce Posidonius etc. 21: transit deinde ad agricolas nec minus facunde describit proximum aratro solum. Dagegen sagt von der stoischen Schule im Allgemeinen Cicero de fato 2, dass sie nullum sequitur florem orationis neque dilatat argumentum.



den Kinderträumen zurück. Diese Ansicht von dem Gange, den die stoische Lehre genommen, steht in Widerspruch mit der gewöhnlichen Meinung, nach der die Stoiker von Anfang an gewisse Ideale und Ziele unseres Handeln's aufgestellt, gleichzeitig aber in eine nicht oder fast nicht erreichbare Ferne entrückt hätten.[1]) Das ist aber eine Meinung, die mir ebenso unhistorisch als unpsychologisch scheint; denn ich glaube nicht, dass jemals in der Geschichte ein Ideal praktische Bedeutung gewonnen hat oder über einen Einzelnen Gewalt bekommen kann, das nicht wenigstens in den Anfängen der von ihm hervorgerufenen Bewegung entweder als realisirbar galt oder doch als bereits realisirt aufgezeigt werden konnte. Schwerlich hätte Zenon seiner neuen Lehre viele Anhänger gewonnen, wenn er von dem Ideal des Weisen nur wie von einem schönen Traume gesprochen hätte. Was hätte denn die Menschen bewegen sollen in die Stoa einzutreten, wenn sich ihnen nicht, wenn auch noch so entfernt, die Aussicht eröffnet hätte dies gepriesene Ideal selber zu

---

[1]) Zeller III[a] 252 ff. 268 f. macht in dieser Beziehung zwischen älteren und jüngeren Stoikern keinen Unterschied. Er verwickelt sich dadurch in den Widerspruch, dass er das eine Mal (S. 254) Sokrates, Diogenes, Antisthenes von den Stoikern als Weise, das andere Mal (S. 209) nur als Fortschreitende bezeichnet werden lässt. Auf die einzelnen Irrthümer, die ausser diesem allgemeinen Brandis' Darstellung dieser Lehre Handb. III 2 S. 146 enthält, verlohnt es sich nicht einzugehen. Ueberweg Grundr. S. 216[4] macht allerdings einen Unterschied zwischen früheren und späteren Stoikern und ist dabei auf dem richtigen Wege. Da aber der Grund, auf den er sich stützt, falsch ist, so fällt seine ganze Behauptung zusammen. Um nämlich zu beweisen, dass der Unterschied zwischen Weisen und Unweisen von Zenon am Schroffsten gefasst worden, beruft er sich auf Stobäus ecl. II 198; es bedarf aber nicht erst eines Beweises, dass wenn es dort heisst *ἀρέσκει γὰρ τῷ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ στωϊκοῖς φιλοσόφοις* damit nicht Zeno und seine treusten Anhänger sondern die Stoiker überhaupt gemeint sind.

Digitized by Google

erreichen, wenn man ihnen statt dessen von vorn herein alle Hoffnung dazu abschnitt? Warum sollten sie erst Philosophie studiren und üben, wenn sie doch damit nichts gewannen und Zeitlebens Unweise oder stoisch zu reden Verrückte bleiben mussten? Das Ergebniss dieser allgemeinen Betrachtungen wird durch die genauere Untersuchung des Einzelnen nur bestätigt.

Als man im Zeitalter der Sophisten die Keime der griechischen Ethik legte, machte sich schon das Bedürfniss geltend das was man vom Menschen forderte nicht bloss abstrakt auszusprechen sondern concret vor Augen zu stellen. Man wies auf einzelne Männer hin, in denen die Ideale Fleisch und Blut geworden waren, und wählte dazu nicht bloss Gestalten der Sage, wie Herakles, sondern auch historische Persönlichkeiten, wie Kyros. Dasselbe thaten die Sokratiker, denen das Ideal in Sokrates verkörpert erschien. Die letzteren kann man in zwei Klassen sondern, diejenigen welche das Ideal nur in Sokrates und die welche es auch noch in Anderen verwirklicht fanden. Die erste ist durch Apollodorus, die zweite durch die Kyniker vertreten. Beide bilden zu einander einen Gegensatz, wie er sich so nur innerhalb der christlichen Kirche wiederfindet, wo ebenfalls dieselbe Lehre in den Einen zur tiefsten Demuth, in den Andern zu maasslosem Hochmuth ausgeschlagen ist. Während nämlich Apollodorus Sokrates allein verehrte, alle andern Menschen aber, sich selbst nicht ausgeschlossen, schalt und beklagte,[1]) gingen die Kyniker in ihrem Dünkel so

[1]) In Platons Symposion sagt 173D der Ungenannte zu Apollodorus: *ἀεὶ ὅμοιος εἶ, ὦ Ἀπολλόδωρε· ἀεὶ γὰρ σαυτόν τε κακηγορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους, καὶ δοκεῖς μοι ἀτεχνῶς πάντας ἀθλίους ἡγεῖσθαι πλὴν Σωκράτους, ἀπὸ σαυτοῦ ἀρξάμενος. καὶ ὁπόθεν ποτὲ ταύτην τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβες τὸ μανικὸς καλεῖσθαι, οὐκ οἶδα ἔγωγε· ἐν μὲν γὰρ τοῖς λόγοις ἀεὶ τοιοῦτος εἶ· σαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγριαίνεις πλὴν Σωκράτους.*



weit dem Sokrates nicht etwa nur Herakles und Kyros,[1]) sondern sich selber an die Seite zu stellen. Denn nach dem was wir über das Auftreten von Männern wie Antisthenes und Diogenes erfahren, kann darüber kaum ein Zweifel bestehen, dass dieselben sich keineswegs zu der grossen Zahl der Thoren und Verrückten rechneten sondern beanspruchten als Weise zu gelten.[2]) Ein Kyniker war aber Anfangs auch Zenon der Stifter der stoischen Schule. Damit ist nun freilich nicht gesagt, dass auch der geistige Hochmuth seiner Lehrer auf ihn übergegangen und er wie diese von der eigenen Gottähnlichkeit und Weisheit überzeugt gewesen sei.[3]) Dass er überhaupt an die Wirklichkeit des Weisen nicht mehr geglaubt habe, brauchen wir dagegen nicht anzunehmen, und es ist dies um so weniger wahrscheinlich, als auch in seinen Schülern dieser Glaube nicht erloschen war. Dass der Mensch zur Tugend gelange, hielt Kleanthes wenn auch für schwer, doch nicht für unmöglich.[4]) Andere Schüler Zenons unter-

---

[1]) Von Antisthenes sagt Diog. VI 2: *καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων, τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἑλκύσας.*

[2]) Dies zeigen folgende Aeusserungen. Diogenes sagte nach Epictet. diss. III 24, 67: *ἐξ οὗ μ' Ἀντισθένης ἠλευθέρωσεν, οὐκέτι ἐδούλευσα.* Diese Freiheit aber läuft auf die *αὐτάρκεια* hinaus, und *αὐτάρκης* ist der *σοφὸς* nach Diog. VI 11. Ein Kennzeichen des Weisen ist die Unabhängigkeit von der *τύχη* (Diog. VI 105), Diogenes aber sagte *νομίζειν ὁρᾶν τὴν τύχην ἐνορῶσαν* (*ἐνορούουσαν* oder *ἐνορμῶσαν* Meineke, wofür dem Gedanken nach passender wäre *ἐνδιδοῦσαν*) *αὐτῷ καὶ λέγουσαν „τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα“.* (Stob. ecl. II 348). Diese und andere Aeusserungen mögen im Einzelnen ohne Gewähr sein, im Ganzen geben sie gewiss ein richtiges Bild.

[3]) Wir sind um so weniger berechtigt dies anzunehmen, als die den Kynikern eigene und mit ihrem Hochmuth eng zusammenhängende Schamlosigkeit Zenon gleichfalls fremd geblieben ist; Diog. VII 3.

[4]) Bei Sext. Emp. adv. dogm. III 90 sagt er: *καὶ οὐ πάνυ τι ὁ ἄνθρωπος κράτιστον εἶναι δύναται ζῷον, οἷον εὐθέως ὅτι διὰ κακίας*

Digitized by Google

schieden sich in dieser Beziehung nicht von den Kynikern, so Ariston, von dem Diogenes VII 162 erzählt: *μάλιστα δὲ προσεῖχε στωικῷ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν.* Diese Widerlegung war nur dann eine, wenn Ariston sich für einen Weisen ausgegeben hatte; anderenfalls liess sie sich leicht umgehen. Wer diese Geschichte zuerst erzählte — und sie hat nicht das Aussehen als wenn sie erst spät erfunden wäre — war also der Meinung, dass Ariston das Ideal des Weisen für realisirt und zwar in seiner eigenen Person realisirt hielt. Da indessen Ariston seine eigenen Wege ging, so würde man von ihm nicht auf die übrigen Stoiker, auf seine Mitschüler oder seinen Lehrer, einen Schluss ziehen dürfen. Daher ist wichtig, dass auch von Sphäros, dem Schüler erst Zenons und dann des Kleanthes Diog. 117 eine ganz ähnliche Geschichte erzählt: *λόγου δέ ποτε γενομένου περὶ τοῦ δοξάσειν τὸν σοφὸν καὶ τοῦ Σφαίρου εἰπόντος ὡς οὐ δοξάσει, βουλόμενος ὁ βασιλεὺς ἐλέγξαι αὐτόν, κηρίνας ῥόας ἐκέλευσε παρατεθῆναι· τοῦ δὲ Σφαίρου ἀπατηθέντος ἀνεβόησεν ὁ βασιλεὺς ψευδεῖ συγκατατεθεῖσθαι αὐτὸν φαντασίᾳ. πρὸς ὃν ὁ Σφαῖρος εὐστόχως ἀπεκρίνατο, εἰπὼν οὕτως συγκατατεθεῖσθαι, οὐχ ὅτι ῥόαι εἰσίν, ἀλλ' ὅτι εὔλογόν ἐστι ῥόας αὐτὰς εἶναι· διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου.* Auch hier würde ein späterer Stoiker an Sphäros' Stelle leichtes Spiel gehabt haben, indem er nur die Ehre ein Weiser zu sein von sich hätte ab-

---

πορεύεται τον πάντα χρόνον, εἰ δὲ μήγε πλεῖστον (*καὶ γὰρ εἴ ποτε περιγένοιτο ἀρετῆς, ὀψὲ καὶ πρὸς ταῖς τοῦ βίου δυσμαῖς περιγίνεται*). Als ungewiss (*εἰ* mit dem Optativ!) wird hier nicht hingestellt, ob überhaupt ein Mensch, sondern nur ob dieser oder jener einzelne Mensch zur Tugend gelangen werde.

Digitized by Google

lehnen können. Da Sphäros diese am nächsten liegende Antwort nicht gibt, so beweist er eben dadurch, dass er noch den Anspruch erhob ein Weiser zu sein. Auch von dieser Geschichte gilt, dass sie nicht eben das Aussehen hat später erfunden zu sein; wenn sie daher auch nicht direkt für Sphäros' Lehre beweisend ist, so zeigt sie doch wie man in früherer Zeit von seiner Auffassung des stoischen Ideals und also von der Auffassung dieses Ideals in der stoischen Schule überhaupt dachte. Auf der gleichen Voraussetzung beruht endlich auch eine Geschichte, die Plutarch Arat 23 von Persäos erzählt im Anschluss daran, dass dieser die Burg von Corinth gegen Arat nicht hatte halten können: *ὕστερον δὲ λέγεται σχολάζων πρὸς τὸν εἰπόντα μόνον αὐτῷ δοκεῖν στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν „Ἀλλα νὴ θεούς“ φάναι „τοῦτο μάλιστα κἀμοί ποτε τῶν Ζήνωνος ἤρεσκε δογμάτων· νῦν δὲ μεταβάλλομαι νουθετηθεὶς ὑπὸ τοῦ Σικυωνίου νεανίου“. Ταῦτα μὲν περὶ Περσαίου πλείονες ἱστοροῦσιν.* Athen. IV 162 D. Indem mehrere solcher Geschichten auf der gleichen Voraussetzung beruhen, beweisen sie, wie weit dieselbe verbreitet war und erhöhen so die Glaubwürdigkeit derselben. Bemerkenswerth ist ferner, dass unter denen, die dieser Voraussetzung zu Folge sich selbst für Weise hielten, auch Persäos sich befunden haben soll, Zenons treuster Schüler. Danach darf die Vermuthung, die wir Anfangs bei Seite schoben, sich doch noch einmal hören lassen, dass nämlich auch aus Zenon der kynische Hochmuthsteufel noch nicht ganz gewichen und er ebenso wie seine Schüler von der eigenen Weisheit und Vollkommenheit überzeugt war. Zur Ehre seiner Schüler dürfen wir übrigens annehmen, dass, wenn sie sich selber für Weise erklärten, sie dieses Prädikat ihrem Lehrer nicht versagt haben werden.[1])

[1]) **Dass man in Kleanthes einen Weisen sah, folgt streng genommen daraus, das man ihn den zweiten Herakles nannte; vgl. Diog. L.**

Digitized by Google

Bisher ist uns der Glaube der ersten Stoiker an die Wirklichkeit des Weisen als etwas erschienen, das in der Vergangenheit, in der Entwicklung des Stoicismus aus dem Kynismus seine Ursache hatte; ein weiterer Blick lehrt aber, dass dazu auch gleichzeitige Geistesströmungen mitgewirkt haben. Wie die ganze damalige Welt durch eine gewaltige Persönlichkeit in neue Bahnen gelenkt worden war, so ergab sie sich nun auch in einem ungewöhnlichen Grade dem Cultus der menschlichen Persönlichkeit. Es äussert sich das in verschiedener Weise, und verschiedene Ursachen haben dabei mitgewirkt, am greifbarsten stellt es sich dar in der maasslosen bis zum Heroen- und Götterdienst gesteigerten Verehrung, die man einzelnen Menschen nach ihrem Tode, ja bisweilen schon bei Lebzeiten zu Theil werden liess. Derselbe Trieb macht sich aber nicht bloss in der Religion sondern auch in der Philosophie geltend: hatten die Früheren, hatten noch Platon und Aristoteles mehr die Weisheit, *σοφία,* in abstracto gepriesen, so feierte man jetzt ihre sinnliche Erscheinung in der Person des Weisen, des *σοφός*. Besonders charakteristisch in dieser Beziehung ist für ihre Zeit die

---

VII 171. Hierauf bezieht Riese Satt. Men. S. 98 Krahner folgend die Ueberschrift der Varronischen Satura *Ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς*. Zunächst geht dieselbe aber auf das in der Eudemischen Ethik VII 12 p. 1245ᵃ 30 erhaltene Sprichwort. Statt dessen was hier in den Handschriften steht: *ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησίν, ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος οὗτος* ist wohl zu schreiben: *ὁ γὰρ φίλος . . . ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς;* vgl. Nik. Eth. IX 9 p. 1170ᵇ 6 *ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν*. p. 1169ᵇ 6. Dasselbe Sprichwort findet sich auch M. M. II 15 p. 1213ᵃ 12: *ὥσπερ τὸ λεγόμενον „ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς, ἄλλος φίλος ἐγώ“*. Mir ist es sehr wahrscheinlich, dass die Worte *ἄλλος φίλος ἐγώ* nur eine Erklärung der vorhergehenden sind und gestrichen werden müssen. Die Vorsicht von Fritzsche zur Eudem. Eth. und von Bonitz Ind. p. 570ᵃ 40, die beide in der Eudemischen Ethik *ἄλλος Ἡρ. ἄλλος αὐτὸς* lesen, scheint mir übertrieben.

Digitized by Google

Epikurische Philosophie: nicht bloss deshalb weil sie den Anlass zu einer solchen Verherrlichung des Weisen nicht wie die stoische aus der eigenen Vergangenheit entnehmen konnte, sondern auch weil sie diese Verehrung des in der Person ihres Stifters wirklich gewordenen Weisen (vgl. bes. Plut. non p. suav. v. sec. Ep. p. 1100 A) bis zu einer Höhe trieb, die sich nur mit den göttlichen Ehren vergleichen lässt, die man in derselben Zeit lebenden Fürsten erwies. Und wie absolute Fürsten wohl sich ihre Nachfolger und Mitregenten selbst wählen, so benutzte auch Epikur die Weihe, die auf ihm lag, um sich in der Person seines Lieblingsschülers Metrodor einen Collegen der Weisheit an die Seite zu setzen (Cicero de fin. II 7). Solche Uebertreibungen waren nur in dieser überschwänglichen und gefühlsseligen Schule möglich. Das Wesentliche davon aber, der Glaube an die Wirklichkeit des Weisen, begegnet uns auch in der skeptischen Schule, deren Heiliger Pyrrhon aus Elis war.[1]) In Mitten dieser Umgebung wäre es sehr auffallend gewesen, wenn die Stoiker

---

[1]) Dass dieser den Skeptikern als Ideal galt, zeigt der Bericht über ihn bei Diog. IX 61 ff. So wird 62 die Consequenz gerühmt, mit der er die skeptische Theorie im Leben durchführte: *ἀκόλουθος δ' ἦν καὶ τῷ βίῳ, μηδὲν ἐκτρεπόμενος μηδὲ φυλαττόμενος. ἅπαντα ὑφιστάμενος, ἁμάξας, εἰ τύχοι, καὶ κρημνοὺς καὶ κύνας καὶ ὅλως μηδὲν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιτρέπων.* Noch mehr ergibt es sich aus Timons Versen 65:

ὦ γέρον, ὦ Πύρρων, πῶς ἢ πόθεν ἔκδυσιν εὗρες
λατρείης δοξῶν τε κενοφροσύνης τε σοφιστῶν,
καὶ πάσης ἀπάτης πειθοῦς τ' ἀπελύσαο δεσμά;

und

τοῦτό μοι, ὦ Πύρρων, ἱμείρεται ἦτορ ἀκοῦσαι,
πῶς ποτ' ἀνὴρ ἔτ' ἄγεις ῥᾷστα μεθ' ἡσυχίης
μοῦνος ἐν ἀνθρώποισιν θεοῦ τρόπον ἡγεμονεύων.

Vgl. auch Posidon bei Diog. IX 68 und dazu Plut. quomodo quis suos in virtut. sent. prof. c. 11 p. 82E.

Digitized by Google

auf eine Darstellung ihres Weisen in der Wirklichkeit von vornherein hätten verzichten wollen. Nur die dringendsten Gründe hätten sie bewegen können sich auf diese Weise gegen die mit ihnen besonders wetteifernde Schule Epikurs in offenbaren Nachtheil zu setzen. Allem Anschein nach haben solche Gründe erst später gewirkt.

Dass die Epikurische Schule sich den Glauben an ihr Ideal länger bewahrte, ist begreiflich, wenn man bedenkt, dass sie verhältnissmässig geringe Anforderungen an dasselbe stellte. Dem stoischen Ideal ist gerade die Ueberspanntheit desselben verderblich geworden. Die besprochenen Anekdoten zeigen, wie leicht es war den stoischen Weisen von seiner Götterhöhe herabzustürzen, und die Gegner des Stoicismus werden diese bequeme Gelegenheit ihm eine Niederlage zu bereiten viel öfter benutzt haben als uns überliefert ist. Solchen Angriffen gegenüber mochten die Stoiker es bald in ihrem eigenen Interesse finden den dünkelhaften Glauben aufzugeben als ob in jedem von ihnen der Weise verwirklicht sei. Gleichzeitig entwickelte sich aber auch die stoische Lehre in ihren verschiedenen Theilen, wurde subtiler und umfangreicher: die Folge davon musste sein, dass auch die Anforderungen, die an den Weisen, d. i. den vollkommenen Stoiker, gestellt wurden, sich änderten und steigerten. So schwand die Zahl der Weisen noch mehr zusammen: denn in dem Maasse als der Stoicismus aus den Banden des Kynismus sich losrang und zu einer eigenthümlichen Lehre heranwuchs, konnten auch die Kyniker wie Antisthenes und Diogenes nicht mehr als vollkommene Weisen gelten und musste selbst der ideale Glanz des Sokrates erbleichen. Ebenso wenig konnten sich die Häupter des Stoicismus, ein Zeno, Kleanthes und Chrysipp in der Würde des Weisen behaupten; denn zum vollkommenen Weisen gehörte auch die Unfehlbarkeit, und diese konnte Niemand ihnen zugestehen, der

Digitized by Google

auf die zwischen ihnen vorhandenen Meinungsverschiedenheiten sah. So erklärt es sich, dass bereits Chrysipp der Verwirklichung des Weisen engere Grenzen zog und weder sich selbst noch einen seiner Genossen oder Lehrer für Weise zu erklären wagte.[1]) Darin liegt noch nicht, dass er schlechthin läugnete, der Weise könne überhaupt wirklich werden oder sei es bis auf seine Zeit jemals gewesen. Vielmehr hielt ihm der Peripatetiker Diogenian bei Euseb. praep. ev. VI 8, 10 (Zeller III^a 252, 4) entgegen: *πῶς οὖν οὐδένα φῂς ἄνθρωπον, ὃς οὐχὶ μαίνεσθαί σοι δοκεῖ κατ' ἴσον Ὀρέστῃ καὶ Ἀλκμαίωνι, πλὴν τοῦ σοφοῦ; ἕνα δὲ ἢ δύο μόνους φῂς σοφοὺς γεγονέναι;*[2]) Diese Worte zeigen unwidersprechlich, dass nach Chrysipps Ansicht ein Weiser schon einmal da gewesen ist, und verglichen mit der vorher angeführten anderen Aeusserung beschränken sie sein Läugnen der Wirklichkeit des Weisen darauf, dass unter denen, die zu seiner oder in der jüngst vergangenen Zeit gelebt hätten, Keiner auf diesen Titel einen Anspruch habe. An wen er unter den ein oder zwei Weisen, die in einer entfernteren Vergangenheit einmal existirt haben, dachte, ob er überhaupt dabei

---

[1]) Plut. de rep. Stoic. c. 31 p. 1048E: *καὶ μὴν οὔτε αὐτὸν ὁ Χρύσιππος ἀποφαίνει σπουδαῖον οὔτε τινὰ τῶν αὐτοῦ γνωρίμων ἢ καθηγεμόνων.* Wenn ausdrücklich bemerkt wird, Chrysipp habe sich selbst nicht für *σπουδαῖος* erklärt, so setzt dies fast voraus, dass andere Stoiker in diesem Punkte weniger bescheiden waren. Die Worte bestätigen so das schon mit anderen Mitteln gewonnene Resultat.

[2]) Ebenfalls auf Chrysipp wird zurückgehen Alex. Aphr. de fato c. 28 S. 90: *τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν, σπανιώτερον τοῦ φοίνικος.* Seneca ep. 42, 1: scis quem nunc virum bonum dicam? hujus secundae notae. nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur. Nec est mirum ex intervallo magna generari: mediocria et in turbam nascentia saepe fortuna producit, eximia vero ipsa raritate commendat.

Digitized by Google

bestimmte im Sinne hatte, wissen wir nicht, doch liegt die Vermuthung nahe, dass Sokrates und Diogenes gemeint sind.[1]) Spätere Stoiker gingen über Chrysipp hinaus, indem sie auch die beiden beseitigten, die er noch als Weise übrig gelassen hatte, und nicht bloss läugneten, dass in der nächsten Vergangenheit sondern dass überhaupt jemals ein Weiser existirt habe.[2]) Diese extreme Ansicht wird ausgesprochen z. B.

---

[1]) An Herakles und Odysseus möchte ich hier deshalb nicht denken, weil diese von den Stoikern nicht so sehr als historische Persönlichkeiten, in denen das Ideal der Weisheit wirklich geworden war, wie als Beispiele geschätzt wurden, an denen sie jenes Ideal anschaulich machen konnten.

[2]) Dass diese extreme Ansicht schon in Chrysipps Zeit hervorgetreten sei, könnte man schliessen wollen aus Sext. Emp. adv. dogm. III 133: *Ζήνων δὲ καὶ τοιοῦτον ἠρώτα λόγον· „τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἄν τις τιμῴη· τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· εἰσὶν ἄρα θεοί“. ᾧ λόγῳ τινὲς παραβάλλοντές φασι „τοὺς σοφοὺς ἄν τις εὐλόγως τιμῴη· εἰσὶν ἄρα σοφοί.“ ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς. μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς σοφοῦ. ἀπαντῶν δὲ πρὸς τὴν παραβολὴν Διογένης ὁ Βαβυλώνιος τὸ δεύτερόν φησι λῆμμα τοῦ Ζήνωνος λόγου τοιοῦτον εἶναι τῇ δυνάμει „τοὺς δὲ μὴ πεφυκότας εἶναι οὐκ ἄν τις εὐλόγως τιμῴη.“ τοιούτου γὰρ λαμβανομένου δῆλον ὡς πεφύκασιν εἶναι θεοί. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ εἰσὶν ἤδη. εἰ γὰρ ἅπαξ ποτὲ ἦσαν, καὶ νῦν εἰσίν, ὥσπερ εἰ ἄτομοι ἦσαν, καὶ νῦν εἰσίν· ἄφθαρτα γὰρ καὶ ἀγένητα τὰ τοιαῦτά ἐστι κατὰ τὴν ἔννοιαν τῶν σωμάτων. διὸ καὶ κατὰ ἀκόλουθον ἐπιφορὰν συνάξει ὁ λόγος. οἱ δέ γε σοφοὶ οὐκ ἐπεὶ πεφύκασιν εἶναι, ἤδη καὶ εἰσίν.* Zunächst muss noch ein anderes Missverständniss beseitigt werden, das sich an diese Worte knüpfen könnte. Da es sich hier um einen Beweis handelt, den der Stifter der Stoa für die Existenz der Götter gegeben hatte, so könnte man meinen, dass diejenigen, die diesen Beweis in der von Sextus angegebenen Weise zu widerlegen suchten, Zeitgenossen Zenons waren. In diesem Falle würde, da die Widerlegung auf der Voraussetzung ruht, dass nach stoischer Lehre der Weise nicht existirt, ein Resultat der bisherigen Untersuchung umgestossen werden, wonach Zeno noch zu denen gehörte, die an die Wirklichkeit des Weisen glaubten, ja vielleicht sich selber für einen



von Plut. de com. not. c. 33 p. 1076 B: ἔστι δὲ ουτος (ὁ σοφός) οὐδαμοῦ γῆς οὐδὲ γέγονεν· ἄπλετοι δὲ μυριάδες ἀνθρώπων

Weisen hielt. Aber zu der Meinung, dass die, welche Zenons Schluss zu widerlegen suchten, die Zeitgenossen dieses Stoikers waren, zwingt uns Nichts. Denn Zenons Schlüsse waren nicht bloss in dessen eignen Schriften sondern auch in denen seiner Anhänger zu finden; ja es scheint, dass ein Theil der Zenonischen Lehre früher nur von Mund zu Munde ging und erst von Chrysipp niedergeschrieben worden ist (Galen de Hipp. et Plat. plac. S. 416 K: ὁ γοῦν ὅρος, φησίν [Ποσειδώνιος], ὁ τῆς ἄσης, ὥσπερ οὖν καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν παθῶν, ὑπό τε Ζήνωνος εἰρημένοι καὶ πρὸς τοῦ Χρυσίππου γεγραμμένοι, σαφῶς ἐξελέγχουσι τὴν γνώμην αὐτοῦ). Die also jenen Schluss zu widerlegen suchten, konnten ebenso gut die Zeitgenossen späterer Stoiker sein, und es ist in diesem Falle wahrscheinlich, dass es Zeitgenossen Chrysipps waren, da einer von dessen Schülern Diogenes von Babylon ihnen antwortete. Damit kommen wir aber zu der zweiten Frage, die sich an diese Worte des Sextus anknüpft und deretwegen ich sie angeführt habe, ob nämlich sich nicht daraus ergibt, dass bereits zur Zeit des Diogenes und Chrysipp von den Stoikern die Wirklichkeit des Weisen schlechthin geläugnet wurde. Sextus hat diese Frage bejaht, wie aus den Worten, die er dem zweiten Schlusse zur Erläuterung hinzufügt, hervorgeht: ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς (nämlich εἶναι σοφούς), μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς σοφοῦ. Aber die Erläuterung, welche Sextus gibt (denselben Gedanken spricht er auch adv. dogm. I 432 aus: ἄλλως τε εἰ πᾶσα φαύλου κατ' αὐτοὺς ὑπόληψις ἄγνοιά ἐστιν καὶ μόνος ὁ σοφὸς ἀληθεύει καὶ ἐπιστήμην ἔχει τἀληθοῦς βεβαίαν, ἀκολουθεῖ μέχρι δεῦρο ἀνευρέτου καθεστῶτος τοῦ σοφοῦ κατ' ἀνάγκην καὶ τἀληθὲς ἀνεύρετον εἶναι), ist für uns nicht verbindlich, da er die Ansichten späterer Stoiker in dieselbe hineingetragen haben kann. Für uns frägt es sich, wie Diogenes die Worte εἰσὶν ἄρα σοφοί, mit denen die Gegner der Stoiker diese ad absurdum führen wollten, aufgefasst hat. Dieser Auffassung vermögen wir noch nachzukommen. Diogenes vertheidigt Zenon, indem er das ὄντες in dessen Schlusse durch πεφυκότες εἶναι erklärt, und dann behauptet, dass mit Bezug auf die Götter der Schluss aus dem πεφυκότες εἶναι auf das εἰσὶν ἤδη Giltigkeit habe; denn, fügt er begründend hinzu, wenn die Götter überhaupt einmal existirt haben, dann existiren sie auch

Digitized by Google

κακοδαιμονοῦντες ἐπ' ἄκρον ἐν τῇ τοῦ Διὸς πολιτείᾳ καὶ

---

jetzt noch (*εἰ γὰρ ἅπαξ ποτὲ ἦσαν, καὶ νῦν εἰσίν*), weil sie ja unvergänglich sind. Man sieht hieraus, dass nach Diogenes die Eigenschaft des *πεφυκότες εἶναι* die wenigstens einmalige Existenz nothwendig nach sich zieht; sonst könnte er nicht, wie er thut, die Richtigkeit der Folgerung des *εἰσὶν ἤδη* aus dem *πεφυκότες εἶναι* damit begründen, dass, wenn sie überhaupt einmal existirt haben, sie auch jetzt noch existiren. Der Unterschied zwischen den Weisen und den Göttern besteht nun bloss darin, dass für die Weisen der Schluss aus dem *πεφυκότες εἶναι* auf das *εἰσὶν* nicht gilt (*οἱ δέ γε σοφοὶ οὐκ ἐπεὶ πεφύκασιν εἶναι, ἤδη καὶ εἰσίν*). Das heisst aber nicht: aus dem *πεφυκότες εἶναι* folgt für die Weisen noch nicht, dass sie überhaupt einmal existiren, existirt haben oden existiren werden, sondern nur: aus dem *π. εἶν.* folgt für die Weisen nicht, dass sie auch in gegenwärtiger Zeit existiren. Denn der *πεφυκὼς εἶναι* — dieser Satz steht Diogenes fest — muss einmal in der Zeit auch existirt haben, also hat auch der Weise einmal existirt; da er aber vergänglicher und nicht wie die Götter unvergänglicher Natur ist, so kann man daraus noch nicht schliessen, dass er auch wie diese bis auf den heutigen Tag weiter existire. Man sieht also, das *εἰσὶν ἄρα σοφοὶ* bezieht sich nicht auf die Existenz der Weisen überhaupt, in irgend welcher Zeit, sondern auf die Existenz in der gegenwärtigen Zeit; darum setzt auch Diogenes im Folgenden statt des einfachen *εἰσίν* das genauere *νῦν εἰσίν*. Das Argument der Gegner setzt daher nicht voraus, dass die Stoiker ihrer Zeit die Existenz des Weisen überhaupt, sondern nur dass sie die Existenz des Weisen in damaliger Zeit leugneten. Es wird also den Stoikern eine Ansicht zugeschoben, die wir so eben als Chrysippisch kennen gelernt haben. Diogenes, der diese Ansicht vertritt, stimmt aber mit seinem Lehrer nicht bloss in dem überein was er leugnet sondern auch darin dass er, wie dieser behauptet, der Weise habe schon einmal existirt. Ob Chrysipp hierbei ebenso wie Diogenes aus dem *πεφυκὼς εἶναι* auf das *εἶναι* geschlossen hat, weiss ich nicht. — Diese Auseinandersetzung hat gezeigt, dass der gegen Sextus sich regende Verdacht begründet war: derselbe hat wirklich verleitet durch die Lehre späterer Stoiker das *εἰσὶν ἄρα σοφοὶ* so verstanden, als wenn bereits die älteren Mitglieder der Schule die Existenz des Weisen nicht bloss mit Bezug auf die Gegenwart sondern schlechthin geleugnet hätten.

Digitized by Google

ἀρχῇ τὴν ἀρίστην ἐχούσῃ διοίκησιν,[1]) ferner von Sext. Emp. adv. dogm. III 133 in den Worten *ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ' αὐτοὺς σοφοῦ,* die, wie ich eben in der Anmerkung (S. 281, 2) gezeigt habe, sich nicht auf den Stoicismus in der Zeit Chrysipps sondern nur auf eine spätere Form der Lehre beziehen können, und von Seneca de Tranquill. 7, 4: nec hoc praeceperim tibi, ut neminem nisi sapientem sequaris aut adtrahas. ubi enim istum invenies, quem tot seculis quaerimus? pro optimo est minime malus. Dass diese schroffe Ansicht in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. ziemlich allgemeine Geltung unter den Stoikern hatte, scheint daraus zu folgen, dass bei Cicero Acad. pr. 145 den Stoikern vorgehalten wird: sed qui sapiens sit aut fuerit, ne ipsi quidem solent dicere. Es würde voreilig sein, wenn man in diesen Stellen nichts weiter als die Ansicht Chrysipps, nur im Ausdruck etwas gesteigert, finden wollte, und doch scheint dies bisher die Meinung gewesen zu sein: es ist aber ein wesentlicher Unterschied, ob man die Existenz des Weisen für die ganze Vergangenheit auf ein oder zwei beschränkt oder ob man sie gänzlich läugnet; das zweite ist keine rhetorische Steigerung des ersten sondern ein vollkommener Widerspruch.[2]) Wer

[1]) Dass diese Worte oder deren Gedanke einer Schrift Chrysipps entnommen sei, sagt Plutarch nicht. Dies fällt um so mehr in's Gewicht, als ihm daran liegt gerade diesen Philosophen eines Widerspruchs in seinen Lehren zu überführen und er diese Absicht besser erreicht haben würde, wenn er ebenso wie die erste auch die zweite Lehre mit Chrysipps eigenen Worten belegt hätte.

[2]) Es gibt nur einen Weg auf dem man versuchen könnte diesen Widerspruch auszugleichen. Sextus sagt nämlich nur, dass der Weise bis jetzt nicht gefunden sei, und dasselbe thut Seneca. Dass er überhaupt nicht existirt habe, liegt darin noch nicht. Es liesse sich also denken, dass Chrysipp, etwa auf den Grund gestützt, dessen sich Diogenes bei Sextus bedient, behauptete, der Weise müsse einmal

Digitized by Google

diese von der chrysippischen abweichende Ansicht aufgebracht hat, wissen wir nicht. Es ist, namentlich nach den angeführten Worten Ciceros, kaum einem Zweifel unterworfen, dass sie schon früher in der Stoa Boden gefasst hat. Der erste Vertreter derselben, den wir kennen, scheint aber Posidonius zu sein. Ein ausdrückliches Zeugniss dafür besitzen wir freilich nicht, wir müssen es aber schliessen aus der Art wie er die Wirklichkeit der Tugend zu beweisen suchte nach Diog. VII 91: *τεκμήριον δὲ τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν φησιν ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ ἠθικοῦ λόγου τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην καὶ Διογένην καὶ Ἀντισθένην.* Der Sinn dieses Beweises ist offenbar der, dass, wenn es eine Annäherung an die Tugend (*προκοπή*) gibt, es auch eine Tugend geben muss. Einfacher und schlagender würde Posidon dasselbe bewiesen haben, wenn er einen Weisen vorgeführt hätte; denn in einem solchen ist ja die Tugend wirklich geworden. Wenn er sich trotzdem dieses Beweismittels nicht bedient hat, so müssen wir daraus schliessen, dass er an die Wirklichkeit des Weisen eben nicht glaubte.[1]) Dagegen würde es kaum in Betracht kom-

existirt haben, gleichzeitig aber hinzufügte, wir hätten denselben bis jetzt in der Geschichte noch nicht aufgefunden und könnten daher nicht angeben, wer es gewesen sei. Nur dies letztere ist streng genommen auch in den angeführten Worten Ciceros enthalten. Indess beseitigt auch diese Vermuthung nicht alle Schwierigkeiten, da immer noch die Stelle Plutarchs bleibt, in der nicht die Unauffindbarkeit sondern geradezu die Nichtexistenz des Weisen für die gegenwärtige und vergangene Zeit ausgesprochen wird.

[1]) Uebrigens gingen wohl schon die, gegen die sich Posidonius wandte, von der Voraussetzung aus, dass nach stoischer Lehre der Weise nie und nirgends wirklich werden kann, und hatten gerade hieraus auch die Unwirklichkeit der Tugend gefolgert. Dadurch wird die Vermuthung von Neuem bestätigt, dass bereits vor Posidonius Stoiker die Wirklichkeit des Weisen schlechthin leugneten.



men, wenn er, wie dies Zellers Ansicht ist (III[a] 269, 5), um seinen Weisen zu retten sich in das mythische goldene Zeitalter geflüchtet hätte. Aber nicht einmal so viel kann man den Worten Senecas ep. 90, 5 ff., auf die sich Zeller beruft, einräumen. Dieselben lauten: illo ergo seculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius judicat. hi continebant manus et infirmiorem a validioribus tuebantur. suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant. horum prudentia, ne quid deesset suis, providebat. fortitudo pericula arcebat. beneficientia augebat ornabatque subjectos. officium erat imperare, non regnum. nemo quantum posset, adversus eos experiebatur, per quos coeperat posse, nec erat cuiquam aut animus in injuriam aut causa, cum bene imperanti bene pareretur nihilque rex majus minari male parentibus posset, quam ut abirent e regno. Sed postquam subrepentibus vitiis in tyrannidem regna conversa sunt, opus esse coepit legibus, quas et ipsas inter initia tulere sapientes: Solon, qui Athenas aequo jure fundavit, inter septem aevi sapientia notos. Lycurgum si eadem aetas tulisset, sacro illi numero accessisset octavus. Zaleuci leges Charondaeque laudantur. hi non in foro nec in consultorum atrio, sed in Pythagorae tacito illo sanctoque secessu didicerunt jura, quae florenti tunc Siciliae et per Italiam Graeciae ponerent. Hactenus Posidonio adsentior. Hätte Posidon unter den

---

Dass Posidonius nicht bloss die von Diogenes genannten aus der Reihe der Idealweisen entfernte, sondern auch andere wie Odysseus, der sonst bei den Stoikern neben Herakles als Weiser galt (Zeller III[a] 269, 4), dürfen wir aus Cicero Tuscul. V 7 schliessen; denn diese Worte sind wir, sobald wir Cicero a. a. O. 5 ff. mit Seneca ep. 90, 5 ff. vergleichen, berechtigt auf Posidonius zurückzuführen, und nach ihnen wird Ulixes zwar zu den sapientes aber doch offenbar nur zu denen der geringeren Art gerechnet.

Digitized by Google

Weisen des goldenen Zeitalters die vollkommenen Weisen verstanden, dann würden zu denselben nach seiner Ansicht auch Solon und die übrigen der sieben sogenannten Weisen, auch Lykurg gehört haben, die alle von Seneca ebenfalls sapientes genannt werden.[1]) Dies kann aber keinesfalls seine Ansicht gewesen sein; denn, wenn es dafür noch eines Beweises bedürfte, so würde er darin liegen, dass Posidon selbst einen Sokrates, der doch seinem Ideal des Weisen ohne Zweifel näher kam, nur zu den *προκόπτοντες* rechnete. Da nun aber aus Senecas Worten hervorgeht, dass er sie *σοφοὶ* genannt hat, so muss er dieses Wort nicht in seinem höchsten sondern in dem gewöhnlichen Sinn gebraucht haben, auf den Cicero de off. III 16, möglicherweise hier von Posidonius abhängig, hindeutet: nec vero cum duo Decii aut duo Scipiones fortes viri commemorantur aut cum Fabricius justus nominatur, aut ab illis fortitudinis aut ab hoc justitiae tamquam a sapiente petitur exemplum; nemo enim horum sic sapiens, ut sapientem volumus intellegi, nec ei, qui sapientes sunt habiti et nominati, M. Cato et C. Laelius, sapientes fuerunt, ne illi quidem septem, sed ex meliorum officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant speciemque sapientium. Daher konnte er auch, wie ihn dies Seneca z. B. 7 thun lässt,[2]) philosophia in derselben Bedeutung wie sapientia brauchen. Posidons Worte haben also mit dem Idealweisen gar Nichts zu thun, und sind deshalb bei einer Er-

[1]) Zu den sapientes rechnete Posidon auch den Anacharsis (31), der freilich unter den Sieben mit begriffen sein könnte (Diog. I 41 f.); ferner Demokrit, wie wir aus 32, wenn wir den Zusammenhang der Erörterung ins Auge fassen, schliessen müssen.

[2]) Dass nicht erst Seneca diese beiden nach strengem Gebrauch verschiedenen Begriffe vermischt hat, sehen wir aus 32, wo unter die sapientes auch Demokrit gezählt wird, der dazu nur als philosophus ein Recht hatte.



örterung, die sich auf diesen bezieht, ausser Acht zu lassen.[1]) Dass Posidon schlechthin leugnete, der Weise sei jemals unter den Menschen wirklich gewesen, davon liegt die Ursache hauptsächlich in dem Gange, den die Entwicklung

[1]) Das Missverständniss konnte übrigens darum leicht entstehen, weil Seneca, dem wir die Kenntniss dieser Lehre Posidons verdanken, in demselben Wahne steht, es handele sich hier um den Idealweisen. Zum Beweise, dass nicht alle Technik eine Erfindung der Weisen ist, bemerkt er 31: cuperem Posidonio aliquem vitrearium ostendere, qui spiritu vitrum in habitus plurimos format, qui vix diligenti manu effingerentur: haec inventa sunt, postquam sapientem invenire desimus. Dass es aber in der Zeit seit der Erfindung des Glases keine Philosophen (bei Epictet ench. 48 allerdings wird der *φιλόσοφος* dem *ἰδιώτης* entgegengesetzt und vom *προκόπτων* unterschieden, muss daher für identisch mit dem *σοφὸς* gehalten werden), oder überhaupt Weise jener geringeren Art, wie sie Cicero bezeichnet, nicht mehr gegeben habe, konnte Seneca nicht sagen wollen. Nur unter der Voraussetzung dass unter dem Weisen der Idealweise zu verstehen ist, passt auch die Schilderung auf ihn, die Seneca 34 vom Weisen gibt: Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit, quaeris? Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est tardis ad divina. deinde vitae legem, quam ad universa direxit, nec nosse tantum, sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata. vetuit parere opinionibus falsis et quanti quidque esset, vera aestimatione perpendit. damnavit mixtas poenitentia voluptates et bona semper placitura laudavit et palam fecit felicissimum esse, cui felicitate non opus est, potentissimum esse, qui se habet in potestate. Nur auf den Idealweisen lässt sich beziehen 30: non abduxit, inquam, se, ut Posidonio videtur, ab istis artibus sapiens, sed ad illas omnino non venit. nihil enim dignum inventu judicasset, quod non erat dignum perpetuo usu judicaturus. ponenda non sumeret. Freilich reimt es sich damit nicht, dass Seneca doch auch wieder Männer wie Solon und Lykurg zu den Weisen zählt (6 gibt er dies zunächst nur als Ansicht des Posidonius, bekennt aber 7 seine Uebereinstimmung damit). Denn auch er durfte nicht wagen zu behaupten, dass diese den Anforderungen, die er an den Weisen stellt, genügt hätten. Bei einem Schriftsteller, der wie Seneca mehr auf Eleganz als auf Gründlichkeit sah, werden wir

Digitized by Google

dieser Vorstellung bisher bei den Stoikern genommen; mitgewirkt hat aber aller Wahrscheinlichkeit nach der bei Posidonius und seinem Lehrer so viel vermögende Einfluss

---

diesen Widerspruch nicht auffallend finden. Er hat ausserdem sein getreues Ebenbild in einem andern, indem Seneca zu Anfang des Briefes dem Posidonius in der Annahme, dass im goldenen Zeitalter die Weisen herrschten, zustimmt (5 illo ergo seculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius judicat. 7: hactenus Posidonio adsentior: artes quidem a philosophia inventas — — non concesserim nec illi fabricae adseram gloriam), gegen das Ende aber an die von ihm 36 ff. gegebene Schilderung des goldenen Zeitalters 44 die Bemerkung fügt: sed quamvis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc jam in opere maximo nomen est. Hätte Seneca sich überhaupt Mühe gegeben Posidons Worte richtig zu verstehen, so würde er wahrscheinlich gesehen haben, dass er zu einer Bestreitung von dessen Ansicht gar keinen Anlass hatte. Was namentlich seine Erklärung 44 betrifft (non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et, ut ita dicam, a dis recentes, neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit), so hätte sie vermuthlich auch Posidonius unterschrieben, da er ja unter den *σοφοί* ebenfalls nicht Idealweise verstand. Wir können daher immer noch Zellers Vermuthung (III[a] 269, 1) gelten lassen, dass auf Posidonius sich bezieht Sext. Emp. adv. dogm. III 29: *τῶν δὲ νεωτέρων στωικῶν φασί τινες τοὺς πρώτους καὶ γηγενεῖς τῶν ἀνθρώπων κατὰ πολὺ τῶν νῦν συνέσει διαφέροντας γεγονέναι, ὡς πάρεστι μαθεῖν ἐκ τῆς ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀρχαιοτέρους* (hier scheint wie schon Bekker bemerkt hat eine Lücke im Texte zu sein) *καὶ ἥρωας ἐκείνους ὥσπερ τι περιττὸν αἰσθητήριον ἔχοντας τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας, ἐπιβεβληκέναι τῇ θείᾳ φύσει καὶ νοῆσαί τινας δυνάμεις θεῶν.* Nach dem Gesagten ist es denkbar, dass auf Posidon zurückgeht Galen *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἠθῶν* S. 817 K: *καὶ τοῦτο ἐοίκασι μάλιστα πάντων οἱ πάλαι θειότατοι πρᾶξαί τε καὶ κληθῆναι σοφοὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις, οὔτε συγγράμματα γράφοντες οὔτε διαλεκτικὴν ἢ φυσικὴν ἐπιδεικνύμενοι θεωρίαν, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν μὲν τῶν ἀρετῶν, ἀσκήσαντες δὲ αὐτὰς ἔργοις, οὐ λόγοις.* Denn nicht bloss dieser Gedanke stimmt, wie wir jetzt wissen, mit Posidons Lehre überein sondern auch der Zusammenhang in dem er steht, und ausserdem wird auf diese Uebereinstimmung S. 819 mit besonderem Nachdruck hingewiesen.



Platons. Freilich hat der letztere an unzähligen Stellen seiner Schriften auch Menschen als Weise (σοφοί) bezeichnet; wenn er es aber einmal genau mit dem Worte nimmt, dann ist er mit diesem Titel so karg, dass er keinen Menschen sondern nur einen Gott desselben für würdig hält. So lässt er Phaedr. 278 D seinen Sokrates sagen: *τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.*[1]) Auch nach Plato also blieb der Weise ein unerreichbares Ideal und konnte es der Mensch nie über den φιλόσοφος hinausbringen.[2]) An die Stelle der früheren σοφοὶ traten bei

[1]) Da diese Unterscheidung im Alterthum als pythagoreisch galt (Diog. L. prooem. 12. Cicero Tusc. V 8, Aëtius bei Diels doxogr. S. 280a 18 und b 14), so wird sie um so eher die Billigung des Posidonius gefunden haben. — Die Phädrosstelle konnte um so eher auf Stoiker einen Eindruck hervorbringen, als auch was damit zusammenhängt an die stoische Lehre anklingt. 279 C betet Sokrates: *πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν*, was Jeden an das bekannte stoische Paradoxon erinnerte, und vorher sagt er: *ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια.* Mit den letzten Worten vergleiche man Cicero de off. III 13: etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.

[2]) Auch mit dem Worte philosophus verbindet Posidon denselben Begriff, wenn er es bei Seneca wesentlich gleichbedeutend mit sapiens gebraucht, sobald letzteres nicht den vollkommenen Weisen bezeichnet. Dass Posidon gelegentlich σοφὸς in einem Sinne brauchte, in dem es mit φιλόσοφος wesentlich, wenn auch vielleicht nicht ganz, zusammenfiel, sehen wir auch aus der mit Senecas Darstellung verwandten bei Cicero Tusc. V 7 f. (bes. vgl. quam rem [die Philosophie] antiquissimam cum videmus, nomen tamen esse confitemur recens; nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, verum etiam nomine?) und Diog. L. prooem. 12 f.

Digitized by Google

Posidonius die Fortschreitenden, *προκόπτοντες*; wenigstens vom strengwissenschaftlichen Standpunkt aus konnte er sie nicht anders benennen.[1]) Neben Posidonius darf hier An-

[1]) Brandis Handb. III 2 S. 146 findet hierin einen Widerspruch mit dem Satze, dass es zwischen Weisheit und Thorheit kein Mittleres gebe. Aber nicht ganz mit Recht. Denn die stoische Vertheidigung, dass man der Tugend sehr nahe sein könne und sie doch noch nicht erreicht zu haben brauche, ist vollkommen triftig (Zeller III^a 249, 1). Für die Moral gibt es allerdings kein Mittleres zwischen Gut und Böse, aber für die Psychologie, da in der menschlichen Seele der Uebergang vom Bösen zum Guten nur vermittelst der *προκοπὴ* stattfinden kann. Einen Widerspruch kann man höchstens darin finden, dass die Stoiker gerade einen Mann wie Sokrates zu den Fortschreitenden rechneten und damit das gewöhnliche Urtheil über ihn in die Sprache ihrer Ethik übersetzt zu haben glaubten; denn da Sokrates dem gewöhnlichen Urtheil zufolge gerade durch seine Moral sich über andere Menschen erhob, so schien auf ihn angewandt der Name des Fortschreitenden eine höhere Stufe der Sittlichkeit zu bezeichnen. Ein Widerspruch also, soweit es einer war, ist in diese Lehre erst durch die späteren Stoiker gebracht worden, die Sokrates nicht mehr zu den Weisen sondern zu den Fortschreitenden rechneten; es ist derselbe Widerspruch, wenn diese Späteren die *προκοπὴ* nicht bloss als einen Uebergang ansahen, sondern als einen bleibenden Zustand schätzten, als ein Surrogat der Weisheit, denn auch in diesem Falle konnte man kaum anders als in der *προκοπὴ* nur einen minder hohen Grad der Sittlichkeit erblicken. Diese Späteren hatten es daher nicht leicht ihre *προκοπὴ* von der der Peripatetiker zu unterscheiden. Ja man könnte den Gedanken haben, dass überhaupt erst von den Peripatetikern dieser Begriff und Name zu den Stoikern gekommen sei; und man könnte um auch ein äusseres Zeugniss für den peripatetischen Ursprung zu haben sich auf Diog. VII 127 berufen: *ἀρέσκει δ' αὐτοῖς μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας, τῶν περιπατητικῶν μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας εἶναι λεγόντων τὴν προκοπήν*. Indessen würde diese Vermuthung doch nur dann Wahrscheinlichkeit haben, wenn die Worte *προκοπὴ* und *προκόπτειν* erst von späteren Stoikern gebraucht worden wären. Nun bin ich zwar jetzt nicht im Stande den Gebrauch dieser Worte für Zenon und Kleanthes nachzuweisen; dass aber Chrysipp *προκόπτειν* bereits

Digitized by Google

tiochus aus Askalon genannt werden, da er nur von einem andern Punkte ausgehend demselben Ziele, der Versöhnung

in der üblichen Bedeutung gebraucht hat, zeigt das von Stob. Floril. 103, 22 aufbewahrte Fragment. Ist es daher höchst unwahrscheinlich, dass das Wort von den Peripatikern zu den Stoikern gekommen ist, so ist aber auch die entgegengesetzte Meinung, dass die Peripatetiker es von den Stoikern entlehnt haben, nicht genug begründet. Diese Meinung vertritt Zeller III[a] 617 Anm., indem er die in dem peripatetischen Abschnitt des Stobäus (ecl. II 280) erwähnte προκοπή für stoisch und aus dieser Lehre in die peripatetische eingeschwärzt erklärt. Derselben Ansicht scheint auch Lobeck zu Phrynich. S. 85 zu sein. Nun ist es allerdings beachtenswerth, dass dieses Wort und ebenso προκόπτειν weder bei Plato noch bei Aristoteles begegnet und nur aus der fälschlich Aristoteles' Namen tragenden Schrift über die Pflanzen Bonitz im Index ein Beispiel beigebracht hat. Was daraus aber geschlossen werden darf, ist doch nur, dass diese Worte zu den vielen gehören, die erst die spätere hellenistische Gräcität in die Literatur aufgenommen hat; und diesen Schluss bestätigen die Atticisten, die beide Worte verwarfen (Lobeck Phrynich. S. 85, Lucian Solöc. 6). Dass sie aber in den hellenistischen Sprachschatz aus der stoischen Schulsprache gekommen seien, wird nicht bloss darum unwahrscheinlich, dass sie sich bei späteren Schriftstellern aller Arten und Zeiten finden, die schwerlich sämmtlich unter dem Einfluss der stoischen Philosophie gestanden haben, sondern noch mehr deshalb, weil hier die Gebrauchsphäre beider Worte gegenüber der engen stoischen ausserordentlich erweitert erscheint. So werden gleich zu Anfang der Plutarchischen Schrift, welche die Frage erörtert, ob der Fortschritt zur Tugend von Bewusstsein begleitet ist, προκοπή und προκόπτειν gebraucht um jeden Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, ja um die zunehmende Gesundheit des Körpers zu bezeichnen. Wichtiger ist, dass beide Worte denselben weiten Umfang der Bedeutung schon bei Polybius haben (s. Schweigh. Lex Polyb.), indem hier προκοπή sogar einmal auf den Fortschritt zum Schlechteren angewandt wird. Niemand aber wird annehmen wollen, dass zwei Worte, die bei den ersten Stoikern nur einen Fortschritt zur Sittlichkeit bezeichnen sollten, schon zur Zeit des Polybius in diesem Maasse die anfänglichen Grenzen der Bedeutung hätten überschreiten können. Es ist daher auch keineswegs nöthig anzunehmen, dass in Erinnerung an

Digitized by Google

der akademischen mit der stoischen Philosophie, zustrebte. Dass er die Existenz des Weisen schlechthin leugnete, müssen wir aus der bei Cicero de fin. IV 65 eingeschalteten Frage entnehmen: qui enim hoc (sc. sapiens est) aut quando aut ubi aut unde? Ob er aber hierbei mehr die Consequenzen der bisherigen stoischen Entwicklung zog oder unmittelbar auf Platon zurückging, wird angesichts der philosophischen Richtung, die er eingeschlagen hatte, bei ihm ebenso zweifelhaft bleiben wie bei Posidonius. Beide Männer waren Zeitgenossen, und es ist daher vielleicht kein Zufall, dass dieselbe schroffe Ansicht ihnen gemeinsam ist, sondern im Wesen ihres Zeitalters begründet, das weniger als ein anderes geeignet war zur Verehrung von Tugendspiegeln und Weisen zu stimmen oder den Glauben an deren Vorhandensein zu wecken. Erst in der Zeit der ersten Kaiser, da die Menschen, nicht mehr durch einander folgende Revolutionen in athemloser Spannung erhalten, nicht mehr durch grosse politische Interessen gefesselt, wieder religiös und philosophisch schwärmen konnten und diese Gelegenheit in vollem

---

einen speciell stoischen Gebrauch des Wortes *προκόπτειν* es von dem Stifter der Schule bei Diog. VII 25 heisst: *ἤδη δὲ προκόπτων εἰσῄει καὶ πρὸς Πολέμωνα ἐπ' ἀτυφίας*, und es würde voreilig sein zu schliessen, dass dadurch der damalige Zustand Zenons als der eines Fortschreitenden, noch nicht zur Weisheit Gelangten charakterisirt werden sollte. Dasselbe gilt für Diog. VII 177, wo mit Bezug auf den Stoiker Sphäros gesagt wird: *ὃς προκοπὴν ἱκανὴν περιποιησάμενος λόγων εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἀπῄει πρὸς Πτολεμαῖον τὸν Φιλοπάτορα.* Die Worte *προκοπή* und *προκόπτειν* sind also durchaus neutral, weder peripatetisch noch stoisch: sie gehören zum Sprachgut der ganzen Zeit und jeder Philosoph konnte sich ihrer bedienen ohne deshalb in den Verdacht eines Stoikers oder Peripatetikers zu kommen. Wenn daher auch der Akademiker Antiochus, wie aus Cicero de fin. IV 64 ff. zu schliessen ist, sich dieser Ausdrücke bediente, so kann dies nicht zu den vielen Spuren stoischen Einflusses gerechnet werden, die seiner Lehre aufgedrückt sind. Vgl. auch noch Diog. II 93 über Aristipp.

Google

Maasse benutzten, ist auch das Ideal des stoischen Weisen noch einmal zu einem gewissen Leben erwacht. Das sehen wir aus Epiktets Encheir. 15. Hier werden Diogenes und Heraklit zwar nicht geradezu *σοφοί*, sondern nur *θεῖοι* genannt. Aber theils dieses Prädicat für sich (Diog. L. VII 119: *θείους τ' εἶναι* [sc. *τοὺς σοφούς*]· *ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν*), theils der Zusammenhang der Stelle charakterisirt sie als Weise im höchsten Sinne des Wortes.[1]) Ausser

---

[1]) Die Worte Epiktets sind: *μέμνησο ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ δεῖ σε ἀναστρέφεσθαι. περιφερόμενον γέγονέ τι κατά σε; ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. παρέρχεται; μὴ κάτεχε. οὔπω ἥκει; μὴ ἐπίβαλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν· ἀλλὰ περίμενε, μέχρις ἂν γένηται κατά σε. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον, καὶ ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλὰ καὶ ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο.* Unter den *συμπόται θεῶν*, deren Wesen in das Erfüllen der *καθήκοντα* gesetzt wird, kann man nur an die Fortschreitenden denken, sobald man Chrysipps Definition (Stob. floril. 103, 22) als Maassstab nimmt, wonach der *ἐπ' ἄκρον προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει.* Die durch *συνάρχων* bezeichnete höhere Stufe kann daher nur die der Weisen sein, auf dieser höheren Stufe sollen aber Diogenes und Heraklit gestanden haben. — Beachtenswerth ist hier noch, dass Heraklit als Weiser genannt wird. Ich kenne ausser diesen Worten Epiktets keine andere Stelle, an welcher ihm dieselbe Ehre zu Theil würde; der Allegoriker Heraklit c. 34 charakterisirt ihn nur mit dem gewöhnlichen Beinamen *ὁ σκοτεινός*. Es wäre daher nicht unmöglich, dass jemand auf den Gedanken käme an seiner Stelle den *Ἡρακλῆς* hier in den Text zu setzen. Dies würde aber einen doppelten Uebelstand im Gefolge haben: erstens den, dass Diogenes und Herakles, eine historische und eine mythische Persönlichkeit, nicht passend gepaart sein würden (vgl. jedoch I 12, 3), und zweitens, dass in diesem Falle doch mindestens die Reihenfolge umgekehrt und Herakles an erster Stelle genannt sein müsste. Wir haben also die auffallende Thatsache statt sie zu beseitigen vielmehr zu erklären. Die Erklärung liegt darin, dass man doch ebenso wie

Digitized by Google

ihnen hat aber Epiktet noch mehrere im Sinne, auf die er ohne sie zu nennen nur durch *οἱ ὅμοιοι* hindeutet. Zu

---

man von den Weisen der Urzeit z. B. Herakles (Heraclit. Alleg. Hom. 34: *ἀρχηγὸς δὲ πάσης σοφίας γενόμενος, ἀλληγορικῶς παρέδωκε τοῖς μετ' αὐτὸν ἀρύσασθαι κατὰ μέρη πάνθ' ὅσα πρῶτος πεφιλοσόφηκεν*, denn nach dem Zusammenhang lassen sich diese Worte nur auf Herakles, nicht auf Homer beziehen) die Philosophie in die Welt ausgehen liess, andererseits geneigt sein musste diejenigen, von denen die Philosophie d. h. die stoische Philosophie ausgegangen war, als Weise zu verehren. Die stoische Philosophie war aber ausgegangen von den Kynikern und Heraklit: es ist daher begreiflich, dass auch dieser neben Diogenes der Ehre theilhaft wurde als Weiser zu gelten. Auffallend ist nur noch, dass gerade Epiktet es ist, der ihm diese Ehre erweist. Denn bei einem späteren Stoiker, der noch dazu die Ethik so sehr in den Vordergrund stellt, sollte man eine solche Verehrung des alten Naturphilosophen am wenigsten erwarten. (Es wäre diese Verehrung, die doch auf einer gewissen Kenntniss der heraklitischen Schrift beruhen müsste, für seine Zeit ein Zeichen von Gelehrsamkeit, und zu den Gelehrten kann man doch den nicht rechnen, der, wie Epiktet dies II 1, 32 thut, Sokrates für einen Vielschreiber hält. Damit rückt er in eine Linie mit Salvian, der de gubern. VII 23 die platonische Politeia und mit dem Schol. zu Aristoph. Fried. 835, der den Ion für ein Werk des Sokrates hält. Dasselbe ist es, wenn Suidas von vielen Schriften Epiktets spricht. Zum Beweise dass im Alterthum Einige den Sokrates für einen Schriftsteller hielten, beruft man sich auch auf Diog. I 16: *καὶ οἱ μὲν αὐτῶν* [*τῶν φιλοσόφων*] *κατέλιπον ὑπομνήματα, οἱ δὲ ὅλως οὐ συνέγραψαν, ὥσπερ κατά τινας Σωκράτης, Στίλπων κτλ.* Aber hier könnte *κατά τινας* mit Rücksicht auf die nach Sokrates genannten, auf Stilpon u. s. w. gesagt sein. Ausserdem erregt der Text hier Bedenken. Denn nachdem Diogenes eben die Philosophen, die *κατά τινας* Nichts geschrieben haben, aufgezählt hat, fährt er fort: *κατά τινας Πυθαγόρας κτλ.* Was soll dieses zweite *κατά τινας* nach dem ersten? Wahrscheinlich also ist das erste *κατά τινας* zu streichen, und dann ist Diogenes ein Zeuge dafür, dass alle Verständigen und Unterrichteten im Alterthum Sokrates zu denen rechneten, die Nichts geschrieben hatten. Wenn Menedemus behauptete, die meisten Dialoge des Aeschines seien eigentlich Werke des Sokrates, die jener von der Xanthippe bekom-

Digitized by Google

diesen gehört selbstverständlich Sokrates, wie sich ausserdem durch zahlreiche Aeusserungen Epiktets noch bestätigen liesse; dazu gehört aber auch Kleanthes, der III 23, 32 neben Sokrates und 26, 23 neben diesen und Diogenes als ein Vorbild der Tugend gestellt wird, und, wie sich aus der ersten dieser beiden Stellen und aus ench. 33, 12 ergibt, auch der Stifter der Stoa. Ausserdem schneidet Epiktet denen, an die er seine Ermahnungen richtet, keineswegs alle Hoffnung ab, dass sie ebenfalls zur Tugendhöhe jener Männer gelangen können; nur ermahnt er sie auch dann zufrieden zu sein,

---

men und sich widerrechtlich angeeignet habe, so war dies wohl nur ein boshafter Scherz. Indessen frägt es sich doch ob auch als Scherz eine solche Behauptung möglich war in einer Zeit und Umgebung, in der es über allen Zweifel fest stand, dass Sokrates niemals Schriftsteller gewesen war; vgl. auch Zeller II[a] 205, 3.) Es mag aber sein, dass ihn zu dem ephesischen Philosophen die religiöse Stimmung hinzog, die bei Heraklit nicht minder als bei Epiktet die eigentlich herrschende war. Die andere Möglichkeit ist, dass Epiktet nur die Gedanken eines älteren Stoikers wiederholt hat. Denn wie Kleanthes dazu kommen konnte Heraklit zu den *σοφοί* zu rechnen, bedarf nach dem, was ich früher (S. 115 ff.) über den Heraklitismus dieses Stoikers bemerkt habe, keiner Erklärung; und ebenso ist die Annahme, dass Epiktet gerade an Kleanthes sich angeschlossen haben sollte, durch seine Verehrung gerade für diesen Stoiker vollkommen gerechtfertigt. — Die Zusammenstellung Heraklits mit Diogenes verliert ihr Auffallendes, wenn wir bedenken, dass in den Augen Späterer Heraklit ein Geistesverwandter der Kyniker war. Das zeigt das Epigramm des Theodoridas in der Anthologie:

Πέτρος ἐγὼ τὸ πάλαι γυρὴ καὶ ἄτριπτος ἐπιβλὴς
Τὴν Ἡρακλείτου ἔνδον ἔχω κεφαλήν.
Αἰών μ' ἔτριψε κροκάλαις ἴσον· ἐν γὰρ ἁμάξῃ
Παμφόρῳ αἰζήων εἰνοδίη τέταμαι.
Ἀγγέλλω δὲ βροτοῖσι, καὶ ἄστηλός περ ἐοῦσα,
Θεῖον ὑλακτητὴν δήμου ἔχουσα κύνα.

Früher hat man unnöthigerweise das Epigramm nicht auf den alten ephesischen Philosophen sondern auf einen Kyniker desselben Na-

Digitized by Google

wenn sie sich diesen Gipfeln nur allmählich annähern ohne sie jemals zu erreichen vgl. z. B. ench. 50, 3: *Σωκράτης οὕτως ἀπετελέσθη, ἐπὶ πάντων προάγων ἑαυτόν, μηδενὶ ἄλλῳ προσέχων ἢ τῷ λόγῳ. σὺ δὲ εἰ καὶ μήπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφείλεις βιοῦν.* diss. I 2, 33: *μόνον σκέψαι, πόσου πωλεῖς τὴν σεαυτοῦ προαίρεσιν· ἄνθρωπε, εἰ μηδὲν ἄλλο, μὴ ὀλίγου αὐτὴν πωλήσῃς. τὸ δὲ μέγα καὶ ἐξαίρετον ἄλλοις τάχα προσήκει, Σωκράτει καὶ τοῖς τοιούτοις. Διὰ τί οὖν, εἰ μὲν τοιοῦτοι πεφύκαμεν, οὐ πάνυ πολλοὶ γίνονται τοιοῦτοι; Ἵπποι γὰρ ὠκεῖς ἅπαντες γίνονται; κύνες γὰρ ἰχνευτικοὶ πάντες; Τί οὖν; ἐπειδὴ ἀφυὴς εἰμι, ἀποστῶ τῆς ἐπιμελείας τούτου ἕνεκα; Μὴ γένοιτο. Ἐπίκτητος κρείσσων Σωκράτους οὐκ ἔστιν· εἰ δὲ μή, οὐ χείρων· τοῦτό μοι ἱκανόν ἐστιν· οὐδὲ γὰρ Μίλων ἔσομαι, καὶ ὅμως οὐκ ἀμελῶ τοῦ σώματος· οὐδὲ*

mens bezogen. Vgl. jedoch *ὑλάκτειν* in einem ebenfalls auf Heraklit bezüglichen Epigramme Meleagers Anthol. Pal. VII 79. Um so mehr verdient es Beachtung, dass auch von Epiktet Heraklit nicht als das Ideal eines stoischen sondern eines kynischen Philosophen genannt wird. Ueber die Fälle, in denen bei Epiktet der Stoicismus wieder in den Kynismus umschlägt, vgl. Zeller III[a] S. 751 f. Einer dieser Fälle findet an der angeführten Stelle statt. Hier wird es als eine hohe Stufe der menschlichen Entwicklung bezeichnet, wenn man den *προηγμένα* und *καθήκοντα* keinen übertriebenen Werth beilegt, als die höchste aber, wenn man sie gar nicht mehr berücksichtigt. Da nun die Rücksicht auf *προηγμένα* und *καθήκοντα* das unterscheidende Kennzeichen des stoischen Weisen gegenüber dem kynischen ist, so bezeichnet die nach Epiktet höchste Stufe das kynische Ideal des Weisen. Auf dieser höchsten Stufe soll aber ausser Diogenes auch Heraklit gestanden haben, der also hierdurch als Kyniker characterisirt wird. Uebrigens wird man diese Auffassung Heraklits auch bei der Beurtheilung seines Verhältnisses zu den Kynikern nicht ganz ausser Augen lassen dürfen. Vgl. darüber Ferdinand Dümmler De Antisthenis logica S. 59 f. (in den Bücheler gewidmeten Abhandlungen des Bonner Seminars), der mir jedoch den Einfluss Heraklits auf Antisthenes zu weit auszudehnen scheint.

Digitized by Google

Κροῖσος, καὶ ὅμως οὐκ ἀμελῶ τῆς κτήσεως· οὐδ' ἁπλῶς ἄλλου τινὸς τῆς ἐπιμελείας διὰ τὴν ἀπόγνωσιν τῶν ἄκρων ἀφιστάμεθα. Dazu ench. 15, die früher (S. 294, 1) citirten Worte, durch die denen, an die sie sich wenden, die Aussicht eröffnet wird, dass sie nicht bloss *συμπόται* sondern auch *συνάρχοντες τῶν θεῶν* werden können. Für Epiktet, wie sich hieraus ergibt, ist der Weise nicht ein blosses Ideal, er gehört nicht einer andern Welt an und kann in dieser nie wirklich werden; vielmehr ist er schon wirklich gewesen, und zwar in mehr als einem Falle, und kann es täglich aufs Neue werden. Epiktet billigt also weder die extreme Ansicht Posidons noch die mildere Chrysipps, sondern kehrt auf den Standpunkt zurück, den wir früher als den der ersten Stoiker und der Kyniker erkannt haben. Epiktet ist aber nicht der Einzige, der in der Kaiserzeit den Glauben an die früheren Ideale des Stoicismus wieder gewonnen hat.

Als man die griechische Ethik zu den Römern verpflanzte, übertrug man damit auch die griechischen Ideale. Dies genügte für den Anfang. Mit der Zeit aber musste naturgemäss der Wunsch sich regen anstatt der fremden, durch die Zeit und die Verhältnisse getrennten, für die man sich doch nie recht begeistern konnte, einheimische Ideale, aus der Mitte des eigenen Volkes und Landes, zu besitzen, die allein wirklich zünden und dadurch ihren Zweck bei den Römern erfüllen konnten. Es ist dasselbe Bedürfniss, das Cicero trieb in seinen philosophischen Schriften wenigstens soweit selbständig zu sein, dass er die Beispiele, die er in seinen griechischen Quellenschriften fand, durch solche aus der römischen Geschichte entweder ersetzte oder doch ergänzte. Die solchen Wünschen entsprechenden Versuche einzelne Römer zu idealisiren, fallen bereits in die ciceronische Zeit. Der erste Römer, der zur Höhe des stoischen Weisen erhoben werden sollte, war P. Rutilius Rufus. Von ihm lässt

Digitized by Google

Cicero de orat. I 229 den Antonius sagen: nam cum esset ille vir exemplum, ut scitis, innocentiae cumque illo nemo neque integrior esset in civitate neque sanctior etc. und im Brut. 114 nennt er denselben prope perfectus in stoicis. Der andere Römer, der hier in Betracht kommt, war Cato. In der Rede pro L. Murena 60 erklärt Cicero: At ego verissime dixerim peccare te nihil neque ulla in re te esse hujus modi, ut corrigendus potius quam leviter inflectendus esse videare. Finxit enim te ipsa natura ad honestatem, gravitatem, temperantiam, magnitudinem animi, justitiam, ad omnes denique virtutes magnum hominem et excelsum. Accessit his doctrina non moderata nec mitis, sed, ut mihi videtur, paulo asperior et durior, quam veritas aut natura patitur. 64: Hos ad magistros (Platonem et Aristotelem) si qua te fortuna, Cato, cum ista natura detulisset, non tu quidem vir melior esses nec fortior nec temperantior nec justior — neque enim esse potes —, sed paulo ad levitatem propensior. Dieses Lob wurde dem Lebenden ertheilt und kam aus dem Munde seines Gegners vor Gericht; es ist daher begreiflich, dass in einer Schrift die zum Lobe Catos und nach dessen Tode verfasst war, Cicero diesen bis in den Himmel erhob (coelo aequavit Tacit. Ann. 4, 34). In Catos wie in Rutilius' Bilde suchte Cicero solche Züge auf, die an das reinste Philosophenideal der Griechen, an Sokrates erinnerten. Wie Rutilius durch seine Vertheidigung vor Gericht so war Cato vorzüglich durch seinen Tod berühmt geworden. Diese galten als die Höhepunkte, auf denen der Charakter beider Männer am hellsten und weitesten strahlte. Darum sucht Cicero gerade hier die Aehnlichkeit mit Sokrates nachzuweisen. Mit Sokrates' Verhalten vor Gericht wird das des Rutilius zusammengestellt de orat. I 231: imitatus est homo Romanus et consularis veterem illum Socratem, qui, cum omnium sapientissimus esset sanctissimeque vixisset, ita in judicio capitis pro se

Digitized by Google

ipse dixit etc.,[1]) und mit Sokrates, der dem Todesurtheil sich willig unterwirft und keinen Versuch macht weder es von sich abzuwenden noch seinen Folgen zu entgehen, wird Cato verglichen, der sich selber Gewalt anthat, und beider Benehmen durch dieselben Gründe gerechtfertigt von Cicero Tuscul. I 71 ff.: his et talibus rationibus (die in der Unvergänglichkeit des Geistes und darin liegen, dass der Tod nur eine Trennung des Leibes von der Seele bedeutet) adductus Socrates nec patronum quaesivit ad judicium capitis nec judicibus supplex fuit adhibuitque liberam contumaciam a magnitudine animi ductam, non a superbia, et supremo vitae die de hoc ipso multa disseruit, et paucis ante diebus, cum facile posset educi e custodia, noluit, et tum, paene in manu jam mortiferum illud tenens poculum, locutus ita est, ut non ad mortem trudi verum in caelum videretur escendere. ita enim censebat itaque disseruit, duas esse vias duplicisque cursus animorum e corpore excedentium etc. etc. sed haec et vetera et a Graecis; Cato autem sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet: vetat enim dominans ille in nobis deus injussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam justam deus ipse dederit, ut tunc Socrati nunc Catoni saepe multis, ne ille medius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen illa vincla carceris ruperit — leges enim vetant — sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit.[2]) So weit Cicero in sei-

[1]) Die Apologie des Sokrates vergleicht mit der Vertheidigungsrede des Rutilius auch Quintilian. Instit. XI, 1, 12, der übrigens darin wohl nicht selbständig urtheilt sondern nur Cicero nachspricht.

[2]) Man kann diese Worte Ciceros benutzen um einen Vorwurf zurückzuweisen, den Rousseau einmal in Nouvelle Héloïse III 21 gegen Platon erhoben hat. Dass nämlich Cato in der letzten Nacht ehe er Hand an sich legte den Phädon gelesen hatte und nicht bloss ein-

Digitized by Google

nem Lobe geht, immer erscheint es noch maassvoll, wenn

---

sondern zweimal, darin sieht Rousseau einen Beweis für die Schwäche der Argumente, deren sich Plato in diesem Dialog bedient habe um das Verbot des Selbstmordes zu rechtfertigen. Man könnte ihm gegenüber Verschiedenes geltend machen. So könnte man daran erinnern, dass das Verbot des Selbstmordes im Phädon nur nebenbei und in den Anfängen des Gesprächs gegeben und gar kein ernsthafter Versuch gemacht wird es wissenschaftlich zu begründen, dass also Cato über dem sonstigen wichtigeren Inhalt diesen Nebengedanken wieder vergessen haben könne. Man könnte ferner daran erinnern, dass Cato Stoiker und nicht Platoniker war, (wie er denn noch am letzten Abend ein stoisches Paradoxon mit ungewöhnlicher Heftigkeit gegen den Peripatetiker Demetrius vertheidigte; Plut. Cato 67) und daher keineswegs verpflichtet Platon in allen Stücken zuzustimmen, dass er also beim Lesen des Phädon sich zwar an den Aussichten in die Ewigkeit erbauen, über den Selbstmord aber seine eigenen oder vielmehr stoische Gedanken haben konnte. Schlagender als dergleichen Ausflüchte ist aber die Thatsache, dass vom platonischen Sokrates das Verbot des Selbstmordes in einer Weise formulirt wird, in der es als eine bedingte Erlaubniss gelten kann. Merkwürdigerweise hat man bisher, wie es scheint, darauf noch gar nicht geachtet. Die betreffenden Worte lauten p 62C: *ἴσως τοίνυν ταύτῃ οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ ὁ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν παροῦσαν ἡμῖν.* Betrachtet man diese Worte ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, so kann man sie kaum anders erklären als dahin, dass man nicht eher d. h. erst dann sich selber tödten dürfe, wenn die Lage, in die man durch göttliche Schickung versetzt ist, einen genügenden Grund dazu enthält. Auch über den Anstoss, den bei dieser Auffassung der Worte der Umstand geben musste, dass Sokrates als Beispiel einer solchen Lage seine eigene anführt, insofern er dadurch seinen eignen Tod als Selbstmord bezeichnen würde, kam man leicht hinweg, wenn man bedachte, dass Sokrates zwar nicht Hand an sich gelegt aber doch auch Nichts gethan habe um seinen Tod zu verhindern. Dass man wirklich in dieser Weise im Alterthum die Worte verstanden habe, zeigen die aus Cicero angeführten Worte; denn es liegt auf der Hand, dass die causa moriendi (Cato sic abiit e vita ut causam moriendi nactum se esse gauderet) und die causa justa (cum vero causam justam deus ipsi dederit ut tunc Socrati

Digitized by Google

wir es mit dem vergleichen, das die Schriftsteller der Kaiser-

---

nunc Catoni saepe multis) eben jene *ἀνάγκη* des platonischen Sokrates ist. (Näher bestimmt wird diese causa justa von Cicero de off. I 112). Es ist nun sehr unwahrscheinlich, dass Cicero zuerst diese die platonische mit der stoischen Lehre ausgleichende Erklärung gegeben, und daher wahrscheinlich, dass auch Cato die Worte in demselben Sinne verstanden habe, d. h. in einem Sinne, in dem aufgefasst sie seinem Vorhaben Nichts in den Weg legten. Wie Seneca die Worte verstand, ist aus ep. 24, 6 nicht deutlich zu ersehen: quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut vellet mori, alterum ut posset. Denn wenn Seneca hier Platons Phädon für fähig hält den Willen zum Tode zu bewirken, so hat er wahrscheinlich an das Verbot des Selbstmordes gar nicht gedacht, sondern einfach den Wunsch zu sterben, den der Phädon begründen will (61 C *ἐθελήσει τοίνυν* [sc. *τῷ ἀποθνήσκοντι ἕπεσθαι*] *καὶ Εὐηνὸς καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος* [*τῆς φιλοσοφίας*] *μέτεστιν. οὐ μέντοι γ' ἴσως βιάσεται αὑτόν*), mit dem Willen dazu verwechselt. Es ist eine ähnliche Verwechselung, die Kleombrotos veranlasste sich nach dem Lesen des Phädon den Tod zu geben. Das ergibt sich aus dem ältesten oder vielmehr einzigen Zeugniss des Kallimachos epigr. 23 Mein. Denn das zweite Distichon dieses Epigramms

ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος
ἓν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξάμενος

setzt voraus, dass ihn nicht irgend welches Missgeschick, irgend welcher Schmerz in den Tod trieb, sondern lediglich der Wunsch recht bald der von Platon geschilderten Freuden des anderen Lebens theilhaft zu werden; die von Zeller II[a] 198 Anm. aufgestellte Erklärung lässt sich mit den Worten des Epigramms nicht vereinigen, da Schaam über sein von Platon gerügtes Benehmen, welche Zeller für die Ursache der Handlung hält, doch ein *κακὸν* war und in den Augen eines Sokratikers sogar *θανάτου ἄξιον* sein konnte. Um noch einmal auf die platonischen Worte zurückzukommen so ist es die abgekürzte Ausdrucksweise derselben, die das Missverständniss hervorgerufen hat. Denn in den Worten *μὴ πρότερον αὑτὸν ἀποκτιννύναι δεῖν* sind zwei Gedanken vereinigt, dass man nicht sich selbst tödten und dass man nicht auf diese Weise den Tod früher herbeiführen solle, ehe er durch göttliche Schickung über uns verhängt wird; der

Digitized by Google

zeit Rutilius sowohl als Cato spenden.[1]) Den Rutilius nennt

---

Zusatz *πρὶν ἀνάγκην τινὰ κτλ.* kann, wenn wir das vorangegangene Gespräch berücksichtigen, nur auf den zweiten Gedanken bezogen werden. Ich finde nicht, dass irgend ein Herausgeber oder Uebersetzer des Phädon die Worte einer genaueren Erklärung gewürdigt hätte, und doch verdienen sie eine solche um des Missverständnisses willen, das sich an sie knüpfen kann und thatsächlich an sie geknüpft hat. — Nachträglich bemerke ich, dass der Vorwurf des Missverständnisses, den man gegen die Alten erhoben hat, vielleicht nicht bloss gemildert sondern gänzlich abgewiesen werden könnte. Man brauchte sich nur auf Platos eigne Worte in der Schrift von den Gesetzen IX 873C zu berufen: *τὸν δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ, τί χρὴ πάσχειν; λέγω δὲ, ὃς ἂν ἑαυτὸν κτείνῃ, τὴν τῆς εἱμαρμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοῖραν, μήτε πόλεως ταξάσης δίκῃ μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσούσῃ τύχῃ ἀναγκασθεὶς μηδὲ αἰσχύνης τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχών, ἀργίᾳ δὲ καὶ ἀνανδρίας δειλίᾳ* (?) *ἑαυτῷ δίκην ἄδικον ἐπιθῇ.* Man scheint diese Worte seit Lipsius manud. ad Stoic. philos. S. 203 auf sie hingewiesen und daraus auf eine Aenderung in Platons Ansichten geschlossen hatte, wieder vergessen zu haben. Und doch sind sie für die Erklärung der Phädonstelle sehr wichtig. Denn sowohl das Wort *ἀναγκασθεὶς* erinnert an die *ἀνάγκη* im Phädon wie die in den Worten *μήτε πόλεως ταξάσης δίκῃ* angedeutete Ausnahme an den Fall des Sokrates. Dass überhaupt der Tod, den Jemand auf Grund richterlichen Spruchs erleidet, unter die Selbstmorde gezählt werden kann, erklärt sich wohl nur mit Bezug auf das Trinken des Giftbechers, wobei ja allerdings der Verurtheilte die letzte den eigenen Tod herbeiführende Ursache ist. Wollten wir nun dieselbe Erklärung auf die Phädonstelle anwenden, dann würde auch in ihr kein absolutes Verbot des Selbstmordes sondern eine bedingte Erlaubniss ausgesprochen werden und Cato, Cicero und Andere der Alten hätten ein Recht den Neueren den Vorwurf des Missverständnisses zurückzugeben. Was mich zurückhält diese Erklärung zu billigen, ist einzig und allein die Rücksicht auf die im Phädon vorausgehende Erörterung, die eine auch nur bedingte Erlaubniss des Selbstmordes auszuschliessen scheint.

[1]) Wie viel mehr man die praktische Bewährung der stoischen Theorie in der Kaiserzeit zu schätzen wusste, können wir auch an

Vellejus Paterculus II 13, 2 virum non seculi sui sed omnis aevi optimum. Noch mehr wuchs und verklärte sich in den Augen der nächsten Generation das Bild Catos, und einen nicht geringen Antheil daran hatte ohne Zweifel der über seinem Grabe ausbrechende literarische Streit der Catone und Anticatone: dem vergötterten Cäsar trat der idealisirte Cato gegenüber. Valerius Maximus II 10, 8 findet in ihm

---

einem anderen Beispiel beobachten. Von Q. Aelius Tubero sagt Cicero pro Murena 75: Fuit eodem ex studio vir eruditus apud patres nostros et honestus homo et nobilis, Q. Tubero. Is, cum epulum Q. Maximus P. Africani patrui sui nomine populo Romano daret, rogatus est a Maximo, ut triclinium sterneret, cum esset Tubero ejusdem Africani sororis filius. Atque ille homo eruditissimus ac Stoicus, stravit pelliculis haedinis lectulos Punicanos et exposuit vasa Samia, quasi vero esset Diogenes Cynicus mortuus et non divini hominis Africani mors honestaretur: quem cum supremo ejus die Maximus laudaret, gratias egit dis immortalibus, quod ille vir in hac re publica potissimum natus esset; necesse enim fuisse, ibi esse terrarum imperium, ubi ille esset. Hujus in morte celebranda graviter tulit populus Romanus hanc perversam sapientiam Tuberonis. Itaque homo integerrimus, civis optimus, cum esset L. Paulli nepos, P. Africani, ut dixi, sororis filius, his haedinis pelliculis praetura dejectus est. Ganz anders lautet hierüber Senecas Urtheil ep. 95, 72 f.: Proderit non tantum, quales esse soleant boni viri, dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare, et exponere Catonis illud ultimum ac fortissimum volnus, per quod libertas amisit animam, Laelii sapientiam et cum suo Scipione concordiam, alterius Catonis domi forisque egregia facta, Tuberonis ligneos lectus, cum in publicum sternerent haedinasque pro stragulis pelles et ante ipsius Jovis cellam adposita conviviis vasa fictilia: quid aliud paupertatem in Capitolio consecrare? ut nullum aliud factum ejus habeam, quo illum Catonibus inseram, hoc parum credimus? censura fuit illa, non coena. O quam ignorant homines cupidi gloriae, quid illa sit aut quemadmodum petenda! illo die populus Romanus multorum supellectilem spectavit, unius miratus est. omnium illorum aurum argentumque fractum est et milies conflatum: at omnibus seculis Tuberonis fictilia durabunt.

Digitized by Google

perfecta virtus, quae quidem effecit ut quisquis sanctum et egregium civem significare velit sub nomine Catonis definiat. Stärker drückt sich seiner überschwänglichen Weise entsprechend Vellejus II 35, 2 aus: Hic genitus proavo M. Catone, principe illo familiae Porciae, homo Virtuti simillimus et per omnia ingenio diis quam hominibus propior, qui numquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non potuerat, cuique id solum visum est rationem habere, quod haberet justitiae (so Haase mit den Handschr., Frühere justititiam), omnibus humanis vitiis immunis semper fortunam in sua potestate habuit. Bestimmter hat dasselbe Urtheil Seneca zusammengefasst, wenn er de constantia 2, 1 in Cato das verwirklichte Ideal des stoischen Weisen begrüsst: pro Catone securum te esse jussi: nullum enim sapientem nec injuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus seculis.[1])

So felsenfest aber hiernach der Glaube an das Fleisch und Blut gewordene Ideal der Weisheit gewesen zu sein scheint, so zeitgemäss er ohne Zweifel war, wir dürfen uns doch nicht verhehlen, dass er nicht bloss nicht immer mit der gleichen Stärke sich äusserte, nein, dass er bisweilen geradezu wieder in den früheren Skepticismus umschlug. Dafür gibt uns Seneca selbst ein Beispiel. Während er, wie wir eben gesehen haben, Cato als den Weisen im vollen

[1]) Das Muster einer gedankenlosen Phrase ist die Uebertreibung, die sich Seneca in derselben Schrift 7, 1 erlaubt: ceterum hic ipse M. Cato, a cujus mentione haec disputatio processit, vereor ne supra nostrum exemplar sit Diese Stelle und die im Texte angeführte kann Zietzschmann nicht angesehen haben; sonst hätte er nicht de Tusculanarum disput. fontibus S. 24 Cato zu den Fortschreitenden zählen und sich gleichzeitig auf Seneca berufen können.

Digitized by Google

Sinne des Wortes preist, während er im Einklang damit ep. 42, 1 nicht läugnet dass der Weise überhaupt sondern nur dass er häufig wirklich werden könne,[1]) äussert er sich in der Schrift de tranquill. 7, 4, als wenn nach seiner Ansicht der Weise niemals wirklich werden könne oder doch bis jetzt nicht wirklich geworden sei: nec hoc praeceperim tibi, ut neminem nisi sapientem sequaris aut adtrahas. ubi enim istum invenies, quem tot seculis quaerimus? pro optimo est minime malus. Da die Schrift de tranquillitate einer früheren Zeit anzugehören scheint als de constantia und die Briefe, so könnte man vermuthen, dass in Senecas Ansichten über die Wirklichkeit des Weisen im Laufe der Zeit eine Aenderung eingetreten und er aus einem Zweifler ein Gläubiger geworden sei. Dieser Vermuthung widerspricht aber der Umstand, dass er anderwärts in den Briefen sich so äussert, als wenn der Weise in Cato nicht wirklich geworden sei vgl. ep. 90, 31: cuperem Posidonio aliquem vitrearium ostendere, qui spiritu vitrum in habitus plurimos format, qui vix diligenti manu effingerentur: haec inventa sunt postquam sapientem invenire desimus.[2]) In diesem Widerspruch der Ansichten spiegelt sich allem

---

[1]) Die Worte lauten: scis quem nunc virum bonum dicam? hujus secundae notae. nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur. non est mirum ex intervallo magna generari: mediocria et in turbam nascentia saepe fortuna producit, maxima vero ipsa raritate commendat.

[2]) Mit der Verherrlichung Catos in der Schrift de constantia würden diese Worte nur dann übereinstimmen, wenn Seneca, obgleich er inventa sunt sagt, doch nicht die Erfindung sondern die Einführung der kostbaren ägyptischen Gläser in Rom im Sinne gehabt hätte. Denn die letztere fand in grösserem Umfange erst in der Kaiserzeit statt; vgl. Blümner, Die gewerbl. Thätigkeit der Völker des klass. Alterth (Preisschr. der Jablonowskischen Ges. 1869) S. 11.

Digitized by Google

Anschein nach nicht der unablässig arbeitende und vorwärts strebende Forscher sondern nur der leichtsinnig von Einem zum Andern flatternde Dilettant. Wollen wir in diesem Schwanken nach einem festen Gesetz suchen, so kann es nur dies gewesen sein, dass er sich in seiner Ansicht durch die jeweilige Lektüre bestimmen liess. Für ep. 90 lag ihm eine Schrift des Posidonius vor (vgl. 5): daher nimmt er hier an, dass in früheren Zeiten es viele Weise gegeben habe, wobei er freilich, wie wir gesehen haben (S. 288, 1), Posidonius gründlich missversteht, scheint dagegen von Cato nichts zu wissen. In der Schrift de tranquillitate hat er sich zwar hauptsächlich auf Demokrit gestützt; es ist aber fast undenkbar, dass er, der Stoiker, nicht daneben auch noch stoische Schriften und insbesondere die berühmte des Panätius *περὶ εὐθυμίας* sollte eingesehen haben. Von Panätius aber ist es höchst wahrscheinlich dass er die Frage nach der Wirklichkeit des Weisen ebenso beantwortete wie Posidonius. Es braucht uns daher nicht Wunder zu nehmen, dass er hier die Wirklichkeit des Weisen schlechthin läugnet. Anders stand die Sache in der Schrift de constantia. Das Muster gerade dieser Tugend war Cato (vgl. auch Cicero de off. I 112), an ihn knüpft daher die Schrift über dieselbe an, und er wird hier mit der äussersten, ja unsinnigen Uebertreibung gepriesen. Dabei scheint er die Schrift eines älteren Stoikers benutzt zu haben, die als Beispiele der constantia Herakles und Odysseus angeführt hatte; denn er sagt 2, 1: es sei seine Ansicht, nullum sapientem nec injuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortales dedisse quam Ulixen et Herculem prioribus seculis. hos enim Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus, contemptores voluptatis et victores omnium terrarum. Man kann an eine Schrift Chrysipps denken (vgl. Baguet S. 163), der 17, 1 er-

wähnt wird.[1]) Dies wird auch durch 7, 1 bestätigt: non est quod dicas ista, ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. non fingimus istud humani ingenii vanum decus nec ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem confirmamus, exhibuimus et exhibebimus, raro forsitan magnisque aetatum intervallis unum. Denn dies ist eben, wie wir früher (S. 280) gesehen haben, die Ansicht Chrysipps. — Ebenso wie die unselbständigen Stoiker so mussten auch spätere Berichterstatter über die stoische Philosophie schwankend werden, wenn sie sahen, dass zwei solche Autoritäten der Schule wie Chrysippus und Posidonius die Frage nach der Wirklichkeit des Weisen verschieden beantwortet hatten. So erklärt es sich, dass Sextus Emp. adv. dogm. III 133 es als stoische Ansicht bezeichnet, dass ein Weiser bisher noch nicht dagewesen sei,[2]) adv. math. II 45 dagegen auch die andere Ansicht berücksichtigt, dass er wenn auch selten, doch zu Zeiten wirklich werde.[3])

Die Lehre vom Weisen bildet nicht einen für sich bestehenden, von den übrigen getrennten Theil des stoischen

[1]) Er ist der einzige Stoiker, der in dieser Schrift genannt wird. Die Worte sind Chrysippus ait quendam indignatum, quod illum aliquis vervecem marinum dixerat. Mit dieser Vermuthung steht die S. 281, 1 geäusserte nicht in Widerspruch. Odysseus und Herakles hatte auch Chrysipp vielleicht nur als Beispiele benutzt um die constantia daran zu veranschaulichen, nicht aber, um damit zu beweisen dass der Weise wirklich werden könne. Dagegen stimmt zu der früheren Vermuthung, wonach Chrysipp in Sokrates und Diogenes das Ideal des Weisen verwirklicht sah, dass auch bei Seneca 7, 3 Sokrates die Stelle des Weisen vertritt.

[2]) *ὅπερ οὐκ ἤρεσκε τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς, μέχρι τοῦ νῦν ἀνευρέτου ὄντος τοῦ κατ᾽ αὐτοὺς σοφοῦ.* Dasselbe adv. dogm. I 432.

[3]) *λέληθε δὲ τοὺς μὲν πρώτους ὅτι ἄκοντες δεδώκασι τὴν ἀνυπαρξίαν τῆς ῥητορικῆς· μηδενὸς γὰρ εὑρισκομένου σοφοῦ, ἢ σπανίως γε εὑρισκομένου, δεήσει καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς ῥητορικὴν ἢ ἀνύπαρκτον ἢ σπάνιον εἶναι.*

Digitized by Google

Systems, der allerlei Veränderungen erleiden konnte ohne dass das übrige Ganze dadurch berührt wurde. Man würde sonst die stoische Philosophie einer Dogmensammlung vergleichen können, in der die Lehre vom Weisen das Curiositätencabinet war. Vielmehr hatte diese Lehre für die Stoiker eine höhere Bedeutung: sie war der lebendige Mittelpunkt eines organischen Ganzen, der ebenso von den verschiedenen Theilen Einfluss erfuhr wie auf sie ausübte. In dem Maasse als die stoische Lehre sich erweiterte und vertiefte, mussten auch die Anforderungen wachsen, die sie an ihre Anhänger stellte, musste daher auch das Ideal des Weisen umgebildet und insbesondere die Verwirklichung desselben, wie ich schon früher (S. 279) vermuthet habe, in immer weitere Ferne gerückt werden; andererseits musste aber auch diese Umbildung des Weisen-Ideals auf das übrige System, namentlich auf den wichtigsten Theil desselben, die Moral zurückwirken. In der ersten Zeit des Stoicismus, da der Weise noch nicht das Ideal war, dem die übrigen Menschen sich ins Unendliche annähern sollten, sondern das Allen gesteckte Ziel, das sie streben sollten und hoffen durften zu erreichen, wurde jeder einzelne Zug in diesem Bilde zum Gesetze für die übrigen Menschen: in dem Weisen personificirte sich die gesammte stoische Moral, was der Weise that das sollten Alle thun. Diese Bedeutung für die Moral konnte der Weise aber nur unter der angegebenen Voraussetzung haben, dass sein Wesen nicht bloss ideal sondern realisirbar war.[1]) In der Zeit daher, in der man den Glauben an den

[1]) Dass man die Handlungen, die man dem Weisen zuschrieb, nicht auf eine ideale, sondern auf die wirkliche uns umgebende Welt bezog, sieht man besonders deutlich aus der Art wie sich noch Chrysippus über das Verhalten des Weisen zum Staate aussprach; vgl. Diog. VII 121: *πολιτεύσεσθαί φασι τὸν σοφὸν ἂν μή τι κωλύῃ, ὥς φησι Χρύσιππος ἐν πρώτῳ περὶ βίων.* Hätte der stoische Weise



Weisen der Vergangenheit ebenso wie die Hoffnung auf den Weisen der Zukunft aufgegeben hatte, konnte auch das Bild desselben in der stoischen Moral nicht mehr die frühere Rolle spielen, ja es musste für die Moral, insofern dieselbe praktische Moral sein und die Gesetze unseres Handelns aufstellen wollte, jede Bedeutung verlieren. Man kann hiergegen einwenden, dass, wenn auch der Weise als Ganzes niemals verwirklicht werden könne, d. h. Niemand im Stande sei in allen Verhältnissen und zu allen Zeiten so zu handeln, wie in den gleichen Fällen der Weise gehandelt haben würde, es doch möglich sei einzelne Handlungen des Weisen nachzuahmen und daher der Weise mit den verschiedenen Seiten seines Wesens für verschiedene Menschen und zu verschiedenen Zeiten immer noch eine vorbildliche Bedeutung behalten könne. Dieser Einwand widerspricht aber der stoischen Lehre von dem Zusammenhang und der Einheit aller Tugenden. Danach ist ein solches partielles Gut- und Weisesein unmöglich und jede einzelne gute und weise Handlung setzt voraus, dass der ganze Mensch gut und weise sei. Man hat also nach stoischer Anschauung nur die Wahl entweder den Weisen als Ganzes nachzuahmen oder, wenn dies aus gewissen Gründen nicht angeht, auf ein Nachahmen des Weisen überhaupt zu verzichten, da ein Nachahmen desselben in bestimmten Beziehungen und zu bestimmten Zeiten, ohne dass ich ganz und immer weise bin, unmöglich ist. So viel steht hiernach

---

von Anfang an einer idealen Welt angehört, so hätte es eines solchen bedingenden Zusatzes, wie *ἄν μή τι κωλύῃ* ist, nicht bedurft: in der idealen Welt ist auch das Staatswesen ideal, in ihr gilt also auch das *πολιτεύσεσθαι* vom Weisen ohne jede Einschränkung. Jener Zusatz ist daher ein Beweis, dass Chrysipp das Bild des Weisen nicht von der uns umgebenden Wirklichkeit loslöste, dass er vielmehr bei der näheren Ausführung desselben die Wirklichkeit im Auge behielt oder mit anderen Worten an die Möglichkeit es zu verwirklichen dachte.

Digitized by Google

fest: wenn man die Unwirklichkeit des Weisen behauptete, so ergab sich nach den Voraussetzungen der stoischen Lehre als Consequenz daraus, dass der Weise, seine Persönlichkeit und sein Handeln, aufhören musste für die übrigen Menschen Vorbild und Gesetz zu sein. Es frägt sich nur, ob die Stoiker diese Consequenz wirklich gezogen haben. Dass diese Frage zu bejahen sei, folgt aus der von Seneca ep. 116, 5 erzählten Anekdote: Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti, an sapiens amaturus esset: de sapiente, inquit, videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum, ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancipatam, vilem sibi. sive enim nos respicit, humanitate ejus invitamur, sive contempsit, superbia ejus accendimur. aeque facilitas amoris quam difficultas nocet: facilitate capimur, cum difficultate certamus. Itaque conscii nobis inbecillitatis nostrae quiescamus.[1]) Obgleich diese Anekdote ohne Zweifel weit älter ist als Seneca, so will ich doch ihre Glaubwürdigkeit dahin gestellt sein lassen; dagegen behaupte ich, dass wir sie, insofern sie auf einer bestimmten Ansicht über die Lehre des Panätius beruht und diese Ansicht doch irgendwo in dem damaligen Stoicismus einen Anhalt haben musste, zur Kenntniss dieses späteren Stoicismus benützen dürfen. So lernen wir aus dieser Anekdote, dass Panätius oder doch nicht lange nach ihm lebende Stoiker zwar nicht läugneten,

---

[1]) Eine ähnliche Auffassung der Moral, wie die welche sich in dieser Erzählung ausspricht, finden wir auch bei Cicero de off. I 148; denn hier wird hervorgehoben, dass das Vorbild von Männern wie Sokrates nicht in allen Stücken nachgeahmt werden dürfe, da ihnen manches erlaubt sei, was anderen Menschen nicht gestattet werden könne. Dass dieser Gedanke der ciceronischen Schrift zu den von Panätius entlehnten gehört, ist höchst wahrscheinlich.

Digitized by Google

dass der Weise lieben werde, wohl aber, dass wir ihn in diesem Stücke nachahmen sollen. Schon aus der Anekdote selber kann man entnehmen, dass Panätius' Ansicht über die Liebe von der bis dahin unter den Stoikern geltenden abwich: denn in der Frage des Jünglings liegt die Voraussetzung, dass das Verhalten des Weisen auch für uns verbindlich sei, und diese Voraussetzung wird er aller Wahrscheinlichkeit nach nicht blindlings gemacht sondern dem gewöhnlichen Stoicismus entlehnt haben. Dieses selbe Ergebniss lässt sich aber noch mehr befestigen. Dass der Weise solche Jünglinge lieben werde, in deren äusserer Erscheinung sich die Anlage zur Tugend ausspricht, ist eine bekannte Lehre älterer Stoiker, für die Diog. VII 129 als Gewährsmänner Zenon, Chrysipp und Apollodorus anführt.[1]) Mit dieser Behauptung wollten sie aber nicht bloss dem Bilde des Weisen einen neuen Zug hinzufügen sondern eine Vorschrift für alle Menschen aussprechen. Das setzt die Art wie Plutarch von dieser Lehre spricht voraus de com. not. c. 28 p. 1073 A: *τῶν δὲ περὶ ἔρωτος φιλοσοφουμένων ἐν τῇ Στοᾷ παρὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας τῆς ἀτοπίας πᾶσιν αὐτοῖς μέτεστιν. „Αἰσχροὺς μὲν γὰρ εἶναι τοὺς νέους, φαύλους γε ὄντας καὶ ἀνοήτους, καλοὺς δὲ τοὺς σοφούς· ἐκείνων δὲ τῶν καλῶν μηδένα μήτε ἐρᾶσθαι μήτε ἀξιέραστον εἶναι.“ Καὶ οὐ τοῦτό πω δεινόν· ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐρασθέντας αἰσχρῶν παύεσθαι λέγουσι καλῶν γενομένων.* p. 1073 B: *ἐπεὶ κομιδῇ παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστιν, ἀξιέραστον εἶναι τὸν αἰσχρόν, ὅτι μέλλει καὶ προσδοκᾶται ποτε κάλλος ἕξειν· κτησάμενον δὲ τοῦτο καὶ γενόμενον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ὑπὸ μηδενὸς ἐρᾶσθαι.* Die Liebe, von der hier die Rede ist, ist dieselbe von der auch Diogenes spricht; dieselbe wird aber hier keineswegs als eine Eigenthümlichkeit des Weisen bezeichnet,

[1]) Stob. ecl. II 118 *διὸ καὶ ἐρασθήσεσθαι τὸν νοῦν ἔχοντα.*

Digitized by Google

sondern alle Menschen [1]) sind es, von denen die Schönen nicht werth sind geliebt zu werden und ebenso hören alle Menschen, die Einen geliebt haben so lange er hässlich war, auf dies zu thun, sobald er schön geworden ist. Die älteren Stoiker erkannten also in der Frage, wie sich der Mensch in der Liebe verhalten solle, nur ein Gesetz an, das Gesetz, welches sich in dem Verhalten des Weisen darstellt. Dasselbe Gesetz gilt auch für alle übrigen Menschen. Die späteren Stoiker, namentlich, wenn wir jener Anekdote trauen wollen, Panätius, konnten dagegen nicht zugeben, dass was der Weise in dem angegebenen Falle that auch für die übrigen Menschen verpflichtend sei; sie maassen hier mit doppeltem Maasse. Ihr Verfahren in diesem Falle wird aber nicht allein gestanden haben: vielmehr, da es auf die Vorstellung der weiten zwischen Weisen und Unweisen befestigten Kluft gegründet war und diese Vorstellung ihren Einfluss so gut wie in jenem auch noch in anderen Fällen äussern musste, so ist es nothwendig anzunehmen, dass sie auch noch anderwärts die grosse Masse der Menschen anderen Gesetzen unterwarfen als den Weisen. Auf diesem Wege musste schliesslich eine doppelte Moral entstehen eine für die Weisen und

[1]) Der Ausdruck ist ganz allgemein *μήτε ἐρᾶσθαι μήτε ἀξιέραστον εἶναι*, nicht *ὑπὸ τῶν σοφῶν*, ebenso *κτησάμενον δὲ τοῦτο . . . ὑπὸ μηδενὸς ἐρᾶσθαι*, nicht *ὑπὸ μηδενὸς τῶν σοφῶν*. Ebenso lautete die Definition des *ἔρως* ursprünglich allgemein *θήρα ἐστὶν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν;* es ist mit diese Allgemeinheit, die Plutarch an ihr tadelt, indem er diese Art des *ἔρως* auf die *σοφοὶ* beschränken will vgl. p. 1073 C: *οὐδεὶς γὰρ ἦν ὁ κωλύων τὴν περὶ τοὺς νέους τῶν σοφῶν σπουδήν, εἰ πάθος αὐτῇ μὴ πρόσεστι, θήραν ἢ φιλοπαίδειαν προσαγορευομένην· ἔρωτα δὲ* (viell. *οὐ δεῖ* oder *οὐκ ἔδει* Wyttenbach *ἔδει*) *καλεῖν ὃν πάντες ἄνθρωποι καὶ πᾶσαι* (dieses *καὶ πᾶσαι* scheint mir entweder gestrichen oder durch etwas anderes, vielleicht *καὶ πάλαι* ersetzt werden zu müssen) *νοοῦσι καὶ ὀνομάζουσι;* Stob. ecl. II 118.

eine andere für die Nicht-Weisen. Man darf nicht sagen, dass eine solche doppelte Moral von jeher im Stoicismus gegolten habe, insofern als die vollkommne Pflichterfüllung nur bei den Weisen zu finden war, die Unweisen sich mit der unvollkommnen begnügen mussten: denn zwischen den früheren und jenen späteren Stoikern besteht der Unterschied, dass während nach der Ansicht jener Weise und Unweise denselben Gesetzen unterworfen sind und nur durch die Art, wie sie ihnen genügen, sich unterscheiden, nach der Ansicht dieser sogar die Gesetze andere sind für die Weisen und andere für die Unweisen. Man darf auch nicht darauf hinweisen, dass das *ἐρᾶν* zu den *ἀδιάφορα* gezählt wird (Stob. ecl. II 118), alle Pflichten (*καθήκοντα*) aber, die sich auf solche Dinge beziehen, relativer Natur sind. Denn die Relativität dieser Pflichten, wie z. B. des Selbstmordes (Lipsius manud. S. 202), hängt nicht von dem moralischen Werthe der betreffenden Person ab, sodass es einen Unterschied machte ob sie weise oder unweise ist, sondern lediglich von den äusseren Verhältnissen. Auch die mittleren Pflichten (*καθήκοντα*) gelten nach der Auffassung der älteren Stoiker gleichmässig für alle Menschen, Weise und Unweise. Bei den späteren Stoikern, müssten wir schliessen, war dies anders geworden und äussere Zeugnisse bestätigen diese Meinung, da die Vorschrift über die Liebe nicht die einzige Spur ist, welche auf die Anerkennung einer doppelten Moral bei den Stoikern führt. In der Schrift de beneficiis II 18, 2 erklärt Seneca es für eine Forderung der Vernunft, dass man nicht von Allen Wohlthaten annehmen (hoc primum censebit [ratio] non ab omnibus accipiendum); eine Auswahl in dieser Hinsicht zu treffen gehört also zu den *καθήκοντα* (denn *καθῆκον* ist *ὅ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει* Stob. ecl. II 158. Diog. VII 107 oder *καθήκοντα* sind *ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν* Diog. 108). Diese Forderung der Vernunft

Digitized by Google

gründet sich darauf, dass für einen rechtschaffenen Menschen, der Schaamgefühl hat, es äusserst peinlich sein wird, wenn er pflichtmässig Einen lieben muss, den zu lieben er keine Neigung hat (Illud vero homini verecundo et probo miserrimum est, si eum amare oportet, quem non juvat). Für die Weisen freilich besteht dieser Grund nicht, da in ihnen Neigung und Pflicht stets zusammenfallen (Totiens admoneam necesse est non loqui me de sapientibus, quos quicquid oportet et juvat, qui animum in potestate habent et legem sibi quam volunt dicunt, quam dixerunt servant, sed de inperfectis hominibus honestam viam sequi volentibus, quorum adfectus saepe contumaciter parent). Da aber erst hieraus die Vernunftforderung oder das *καθῆκον* abgeleitet ist, wonach wir nicht von Jedermann Wohlthaten annehmen sollen, so folgt, auch ohne dass Seneca diese Consequenz ausdrücklich zieht, dass dieses *καθῆκον* für den Weisen keine Giltigkeit hat. So sehen wir auch in diesem Falle die grosse Masse der Menschen an ein Gesetz gebunden, von dem der Weise frei ist; für die Weisen und Unweisen ist die Moral eine andere. — In diesen beiden Fällen nahmen die jüngeren Stoiker auf die Schwäche der menschlichen Natur eine Rücksicht, die den älteren unbekannt war. Nirgends aber hatte der ältere Stoicismus diese Rücksicht mehr bei Seite gesetzt als in dem Satze von der Selbstgenügsamkeit der Tugend; es gab vielleicht kein stoisches Paradoxon, das der gewöhnlichen Anschauung und Erfahrung mehr widerstrebte. Um so begreiflicher ist es daher, dass gerade hier die jüngeren Stoiker die ursprüngliche Strenge zu lockern suchten. Dass sie es thaten beweist Seneca de vita beata 16, 3: Quid ergo? virtus ad beate vivendum sufficit. perfecta illa et divina quidni sufficiat, immo superfluat? quid enim deesse potest extra desiderium omnium posito? quid extrinsecus opus est ei qui omnia sua in se collegit? Sed

Digitized by Google

ei, qui ad virtutem tendit, etiamsi multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia adhuc inter humana luctanti, dum nodum illum exsolvit et omne vinculum mortale.[1]) Was Seneca unter indulgentia fortunae versteht, zeigt 52, 1, wo er gegen sich selbst den Einwurf erheben lässt: quare ergo tu fortius loqueris quam vivis? quare et superiori verba submittis et pecuniam necessarium tibi instrumentum existimas et damno moveris et lacrimas audita conjugis aut amici morte demittis et respicis famam et malignis sermonibus tangeris? quare cultius rus tibi est quam naturalis usus desiderat? etc. Man sieht, worin der Unterschied zwischen Seneca und den älteren Stoikern liegt: die letzteren liessen nur eine Glückseligkeit gelten, an der allein der Weise Theil hat, von der alle Andern aber für immer ausgeschlossen sind; Seneca dagegen will auch den übrigen Menschen eine gewisse Glückseligkeit zukommen lassen, nur dass dieselbe aus andern Elementen als die der Weisen besteht und zu der Tugend auch der äusseren Glücksgüter bedarf. Die älteren Stoiker hatten nicht nöthig den Fortschreitenden dieses Zugeständniss zu machen, da sie ihnen eine Hoffnung zur Weisheit und damit zur wahren Glückseligkeit zu gelangen offen gelassen hatten; Seneca dagegen hatte ihnen alle Aussicht dazu abgeschnitten, er musste sie daher durch eine andere Glückseligkeit entschädigen, wenn er nicht seiner Moral denjenigen Reiz nehmen wollte, durch den allein sie

---

[1]) Dieselbe Ansicht vertheidigt auch Augustin c. Acad. III 2, 2 f. gegen den Skeptiker und sagt dabei unter anderem: quare semper fuit sententia mea sapienti jam homini nihil opus esse; ut autem sapiens fiat, plurimum necessariam esse fortunam und: arbitror (sc. sapientiae cupidum magnopere indigere fortuna), si quidem per illam erit talis qualis eam possit contemnere. nec absurdum est: nam sic etiam parvis nobis ubera necessaria sunt, quibus efficitur ut sine his postea vivere ac valere possimus.

Digitized by Google

auf antike Menschen wirken konnte. So wurden, was wichtiger ist als die Abänderung einzelner moralischer Vorschriften mit Bezug auf die Menschen, denen sie gegeben wurden, auch zwei Grundbegriffe der antiken Moral, der der Glückseligkeit und der des Guten aus fest bestimmten, absolut giltigen zu relativen, deren Wesen verschieden ist je nach der Natur der Menschen die wir glückselig nennen und die im Besitze von etwas Gutem sind. — Bisher haben wir diese Lockerung der altstoischen Moral, die deren ganzes Wesen zu verändern droht, nur aus Worten Senecas erschlossen und damit uns auf eine Autorität berufen, deren Glaubwürdigkeit man verdächtigen könnte. Denn Niemand wird heutzutage Senecas Schriften für eine reine Quelle des echten Stoicismus halten. Was insbesondere seine Ansicht über die Glückseligkeit und den Einfluss betrifft, den äussere Güter hierauf haben sollten, ist so sehr Senecas eigenen Verhältnissen und Bedürfnissen angepasst, dass man meinen könnte, sie sei lediglich zu diesem Zwecke aufgestellt worden und gehöre Seneca ausschliesslich an, keineswegs noch anderen Stoikern jener Zeit. Doch muss schon die andere Stelle aus der Schrift de beneficiis uns zur Vorsicht mahnen, dass wir nicht in das andere Extrem fallen und Senecas Zeugniss ohne zwingenden Grund verwerfen; denn kurz vor derselben wird Hekaton citirt (II 18, 2) und es ist nicht das einzige Mal, dass Seneca in dieser Schrift sich auf ihn beruft (vgl. 23, 9. II 21, 3. III 18, 1. VI 37, 1). Vollends die über Panätius erzählte Anekdote lässt sich nicht in dieser Weise beseitigen, da sie doch nicht erst von Seneca erfunden sein kann. Man wird hiernach auch noch andere Aeusserungen Senecas, in denen sich das gleiche Streben ausspricht neben die alte asketische Moral eine neue liberalere zu setzen, nicht ohne Weiteres zurückweisen und vor der Hand wenigstens als solche gelten lassen, aus denen



sich eine Kenntniss der Lehre auch der anderen Stoiker gewinnen lässt. Seneca spricht in der Schrift de beneficiis V 12, 3 ff. von der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten. Schon ältere Gegner hatten hiernach den Stoikern vorgehalten, dass ihrer Lehre zufolge von Undankbarkeit auf Seite schlechter Menschen oder ihnen gegenüber nicht die Rede sein könne: denn Undankbarkeit bezieht sich immer auf eine Wohlthat, eine Wohlthat können aber schlechte Menschen weder erweisen noch empfangen. Daraus, dass Kleanthes bereits diesen Einwurf beantwortete, sehen wir, dass er alt war, aus der Art aber, wie er dies that, dass dieser Einwurf die alten Stoiker in arge Verlegenheit setzte.[1]) Seneca hilft sich auch hier nach der uns bekannten Weise, indem er ein doppeltes beneficium unterscheidet, das beneficium im strengen Sinne des Wortes und das welches nur den Schein eines solchen an sich trägt. Jenes kann nur von vollkommen guten und weisen Menschen ausgehen und nur auf solche sich beziehen; das Gebiet des andern erstreckt sich über alle übrigen Menschen. Jedes dieser beiden beneficia muss mit gleicher Münze vergolten werden, das eine mit bona, das andere mit commoda; dann wird man in beiden Fällen der Pflicht der Dankbarkeit genügt haben. Quo genere obligatus es, sagt Seneca 14, 4, hoc fidem exsolve. Quid sint beneficia, an et in hanc sordidam humilemque materiam deduci magnitudo nominis clari debeat, ad vos non pertinet. in alios quaeritur verum: vos ad speciem veri conponite animum et dum honestum dicitis, quicquid est id, quo honestum jactatur, id colite. Aus den letzten der angeführten Worte sehen wir, dass Seneca auch

---

[1]) Seneca a. a. O. 14, 1: Cleanthes vehementius agit: „Licet, inquit, beneficium non sit, quod accepit, ipse tamen ingratus est, quia non fuit redditurus, etiamsi accepisset“.

Digitized by Google

die Consequenz, die in der Unterscheidung eines doppelten beneficium liegt, gezogen hat: denn da das beneficium zum honestum gehört, so muss, wenn das beneficium entweder in einem strengen oder in einem lockeren Sinne verstanden werden kann, dasselbe auch beim honestum möglich sein. So wird auch der Begriff des *καλόν*, der für die griechische Ethik ebenso charakteristisch ist als es die Römer charakterisirt, dass sie ihn durch honestum wiedergaben, in die Theilung der Moral hineingezogen: das vollkommene wahre honestum existirt nur in der Welt des Weisen, hat für die wirkliche Welt keine Bedeutung; in dieser gilt nur das scheinbare honestum, das aber eben deshalb von Seneca allein berücksichtigt und eingeschärft wird (in alios quaeritur verum: vos ad speciem veri conponite animum). — Wenn man so neben der alten rigorosen idealen Moral eine neue dem Leben und der Wirklichkeit sich anschmiegende aufbaute, musste man sehr bald das Bedürfniss fühlen die Vorschriften der neuen Moral ebenso in einem Vorbild zusammenzufassen wie dies mit denen der alten in der Person des Weisen geschehen war: so trat dem vollkommnen idealen Weisen und Guten der Weise und Gute zweiter Klasse gegenüber, dessen Seneca ep. 42, 1 gedenkt.[1]) — Die aus diesen Stellen Senecas uns entgegentretende Auffassung der stoischen Moral erinnert an eine ältere Variation der stoischen Lehre, die damals längst zu den Todten gelegt war. Es ist die Lehre Herills, deren Zeit jetzt wieder gekommen zu sein schien. Ich verkenne nicht den wesentlichen Unterschied, der zwischen jenem und Seneca besteht: denn während Seneca die Moral der Nicht-Weisen immer nur als ein Abbild

[1]) Jam tibi iste persuasit virum se bonum esse? atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. scis quem nunc virum bonum dicam? hujus secundae notae. nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.

Digitized by Google

der idealen betrachtet, ja sie nur als eine scheinbare, die andere als die allein wahre behandelt, hatte Herillos zwischen beiden Moralen vollkommen durchgeschnitten. Trotzdem erinnert das zwiefache honestum Senecas zu sehr an die duo sejuncta ultima bonorum Herills (Cicero de fin. IV 40), als dass sich eine Verwandtschaft beider Ansichten ganz abläugnen liesse. Dass sie überhaupt das Leben und Treiben der Nicht-Weisen nicht einfach für thöricht erklärten, sondern eine besondere Ordnung mit eigenthümlichen Zwecken in ihm anerkannten, darin gleichen sie sich beide, und die Lehre Senecas, so weit sie auch noch von der Herills entfernt ist, ist doch der erste Schritt auf dem Wege zu ihr. In diesem Lichte betrachtet, gewinnt die Theilung der Moral, die wir bei Seneca finden und die nach der Absicht ihrer Urheber den älteren Stoikern gegenüber keine wesentliche sondern nur eine formale Verschiedenheit begründen sollte, an Bedeutung. Um so nöthiger ist es aber festzustellen, dass dieselbe auch ausserhalb der Schriften Senecas Geltung gehabt hat. Es ist daher gut, dass zu dem, was ich über Senecas Autorität in diesem Punkte bemerkt habe, noch ein bestimmtes Zeugniss kommt, durch welches das Vorhandensein derselben Moral auch anderwärts und in früherer Zeit dargethan wird.

Panätius hatte, wie uns Cicero de off. I 9 und III 7 mittheilt, in seiner Schrift von den Pflichten drei Fälle bezeichnet, in denen der Mensch über seine Pflicht im Zweifel sein kann: einmal wenn es nicht klar ist, ob das was wir thun wollen honestum oder turpe, dann wenn es zweifelhaft ist ob was wir thun Nutzen bringt oder nicht und endlich wenn das honestum mit dem Nutzen in Streit kommt.[1])

[1]) Diese Bezeichnung des dritten Falls stimmt nicht mit Ciceros Worten überein. Derselbe bestimmt den dritten Fall de off. III 7 folgendermassen: si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret cum

Digitized by Google

Dass Panätius diesen dritten Fall überhaupt für möglich hielt, scheint in der stoischen Schule Aergerniss gegeben zu haben: denn es stand dies mit einem Hauptsatz der Schule, der das sittlich Gute und das Nützliche für unzertrennlich erklärte, in Widerspruch. Es wurden zwei verschiedene Wege eingeschlagen den berühmten Philosophen zu rechtfertigen. Die Einen wiesen darauf hin, dass Panätius selber diesen Fall später unberücksichtigt gelassen habe; da er aber eine Erörterung desselben in bestimmte Aussicht gestellt hatte, so war das Unterlassen derselben nur unter der Voraussetzung denkbar, dass Panätius selber späterhin seine Ansicht über diesen Punkt geändert habe. Diese Recht-

eo, quod utile videretur (vgl. auch 34) und I 9: cum pugnare videtur cum honesto id quod videtur esse utile. Aber Panätius kann nicht bloss von einem scheinbaren honestum und von einem scheinbaren utile gesprochen haben. Denn erstens würde dadurch die Bündigkeit der ganzen Eintheilung gelitten haben, deren dritter Fall doch eine Combination der beiden ersten ist, den Conflict des utile mit dem honestum darstellt, die in den beiden ersten Fällen jedes für sich zur Erörterung kommen: man kann also auch diesen dritten Fall nur dann auf ein scheinbares utile und ein scheinbares honestum beziehen, wenn man denselben Zusatz in den beiden ersten Fällen machen will. Panätius kann daher nur einfach vom *καλὸν* und *ὠφέλιμον* gesprochen haben. Dies folgt zweitens auch daraus, dass man ihm sonst nicht hätte vorwerfen können, der Nutzen könne niemals mit der honestas streiten vgl. Cicero off. III 9: minime vero adsentior eis, qui negant eum locum a Panaetio praetermissum sed consulto relictum, nec omnino scribendum fuisse quia numquam posset utilitas cum honestate pugnare. Wenn trotzdem Cicero von einem Streit des scheinbaren Nutzens mit dem scheinbaren honestum spricht, so hat er damit nur an die Stelle von Panätius' Ausdrucksweise seine Auslegung derselben geschoben. Richtig drückt er sich in dem Briefe an Atticus XVI 11, 4 aus: cum initio divisisset (Panaetius) ita, tria genera exquirendi officii esse, unum, cum deliberemus, honestum an turpe sit, alterum, utile an inutile, tertium, cum haec inter se pugnare videantur.

fertigung sah daher einer Anklage aufs Haar gleich. Cicero versucht deshalb auf andere Weise die philosophische oder vielmehr die stoische Ehre des Panätius zu retten. Nach seiner Meinung ist es nicht zu leugnen, dass die Setzung jenes Falls einen Widerspruch in sich schliesst, wir mögen die Worte betrachten wie wir wollen. Nehmen wir beide Worte, das honestum und das utile, im absoluten Sinne, so wird ein Fall gesetzt, der nie eintreten kann; denn das absolute honestum und das absolute utile kommen nur für den Weisen in Betracht, für den Weisen aber fallen beide schlechthin zusammen: Panätius durfte also diesen Fall, da er niemals zu Bedenken und Zweifeln Anlass geben kann, auch nicht berücksichtigen.[1]) Damit ist aber auch der zweiten denkbaren Erklärung der Worte das Urtheil gesprochen, dass man nur das honestum absolut zu nehmen, unter dem utile dagegen an das scheinbar Nützliche zu denken habe. Denn das absolute honestum kann wie gesagt nur für den Weisen in Betracht kommen,[2]) und der Weise wiederum kann bei einer Vergleichung des absoluten honestum mit dem scheinbaren utile, das die *προηγμένα* in sich begreift, über sein Thun niemals im Zweifel sein.[3]) Ebenso liesse

---

[1]) Cicero off. III 11: nam sive honestum solum bonum est, ut Stoicis placet, sive, quod honestum est, id ita summum bonum est, quem ad modum Peripateticis vestris videtur, ut omnia ex altera parte conlocata vix minimi momenti instar habeant, dubitandum non est quin numquam possit utilitas cum honestate contendere.

[2]) Cicero a. a. O. 13: atqui illud quidem honestum quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli umquam potest.

[3]) Cicero 12: sed cum sit is (sc. Panaetius), qui id solum bonum judicet, quod honestum sit, quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri nec decessione pejorem, non videtur debuisse ejus modi deliberationem introducere, in qua quod utile videretur cum eo quod honestum esset compararetur.

Digitized by Google

es sich widerlegen, wenn jemand das scheinbare honestum mit dem absoluten utile in Conflikt bringen wollte, eine Möglichkeit die Cicero nicht besonders berührt hat. Es bleibt daher nur die Erklärung übrig, dass weder das honestum noch das utile absolut zu nehmen sei, beides vielmehr nur das bezeichne was so scheint, nicht was wirklich so ist. Zu dieser Erklärung bahnt sich Cicero den Weg, indem er auf die Natur der Schrift περὶ καθήκοντος hinweist: denn Schriften dieser Art wollen nicht Weise und Gute im strengen Sinne der Worte erziehen sondern nur solche an die wir gewöhnlich bei diesen Namen denken, sie geben deshalb auch keine Vorschriften über das absolute honestum sondern nur über das scheinbare, das secundum honestum.[1]) Nehmen wir daher an, Panätius habe nur das scheinbare honestum und das scheinbare utile miteinander in Conflikt gerathen lassen, so ist doch auch damit noch nicht jedes Bedenken beseitigt. Denn auch für den Weisen und Guten zweiter Classe, wenn ich mich so ausdrücken darf, wird bei einer Vergleichung das utile, das ihm zu Theil werden kann, das scheinbare utile, von dem honestum, dessen er fähig ist, dem scheinbaren honestum, bei Weitem überwogen, er kann also nicht in Zweifel sein was er zu wählen hat und somit scheint auch nach dieser Erklärung der von Panätius gesetzte Fall nicht eintreten zu können. Hier wendet aber Cicero ein, dass wenn dieser Fall auch für die Weisen und Guten nicht existire, er doch für die grosse Masse der Menschen vorhanden sei, und das sei es, was Panätius im Sinne gehabt habe.[2]) Diese Erklärung, welche Cicero von Panätius'

[1]) 4, 15: haec igitur officia, de quibus his libris disserimus, quasi secunda quaedam honesta esse dicunt.

[2]) Cicero a. a. O. 17 f: sed haec quidem de iis, qui conservatione officiorum existimantur boni (nach dem Vorhergehenden sind darunter die Guten zweiter Klasse zu verstehen). qui autem omnia metiuntur

Digitized by Google

Worten gibt, setzt dieselbe Anerkennung einer doppelten Moral voraus, die uns bisher aus Seneca bekannt geworden war, einer für die grosse Masse der Menschen und einer andern für die Weisen. Wie bei Seneca steht der Welt des Seins die Welt des Scheins gegenüber, dem echten honestum und dem wahren Weisen und Guten die scheinbaren;[1]) dasselbe Verhältniss, das in jener Welt zwischen honestum und utile findet in dieser zwischen dem statt, was beides zu sein scheint.[2]) Seneca spricht von einem vir bonus secundae

---

emolumentis et commodis neque ea volunt praeponderari honestate, ei solent in deliberando honestum cum eo, quod utile putant, comparare: boni viri non solent. itaque existimo Panaetium, cum dixerit homines solere in hac comparatione dubitare, hoc ipsum sensisse, quod dixerit „solere" modo, non etiam „oportere". Das oportere entspricht dem griechischen καθήκειν. Panätius wird eben, da er das Ergebniss der an die von ihm gesetzten Fälle anknüpfenden Erörterungen als καθῆκον bezeichnete, auch die Erörterung selber für ein καθῆκον erklärt haben. Ist eine gewisse Handlung unsere Pflicht, so ist es auch die Ueberlegung ohne die jene Handlung nicht möglich ist. Nur für den dritten Fall will Cicero eine Ausnahme machen, weil sich damit das Benehmen des Weisen (d. i. des Weisen zweiter Ordnung) nicht vereinigen lässt, dieses Benehmen aber zum Maassstab des καθῆκον gemacht wird.

[1]) Cicero a. a. O. 16: nec vero cum duo Decii aut duo Scipiones fortes viri commemorantur aut cum Fabricius justus nominatur, aut ab illis fortitudinis aut ab hoc justitiae tamquam a sapiente petitur exemplum; nemo enim horum sic sapiens, ut sapientem volumus intellegi, nec ii qui sapientes sunt habiti et nominati, M. Cato et C. Laelius, sapientes fuerunt, ne illi quidem septem, sed ex meliorum officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant speciemque sapientum.

[2]) Cicero a. a. O. 17 (an die in der vorigen Anmerkung citirten Worte sich anschliessend): quocirca nec id, quod vere honestum est, fas est cum utilitatis repugnantia comparari nec id, quod communiter appellamus honestum, quod colitur ab eis, qui bonos se viros haberi volunt, cum emolumentis umquam est comparandum, tamque id hone-

Digitized by Google

notae, Cicero von secunda quaedam honesta.[1]) Und wenigstens in der Consequenz der ciceronischen Lehre liegt es, dass wie das wahre honestum vom wahren utile unzertrennlich ist auch das scheinbare honestum mit dem scheinbaren utile in einer engeren Verbindung steht: also dasselbe was Seneca voraussetzt, wenn er für die noch nicht zur Weisheit gelangten die indulgentia fortunae in Anspruch nimmt. — Man wird für den Urheber einer so durchgeführten Theorie nicht Cicero halten, und dieser erhebt auch keineswegs den Anspruch es zu sein, da er a. a. O. 15 sagt: secunda quaedam honesta esse dicunt. Die späteren Stoiker, die Cicero im Sinne hat, lassen sich wohl noch genauer bestimmen. Da die betreffende Theorie benutzt ist um Worte des Panätius zu erklären, so ist es wahrscheinlich, dass jene Stoiker nach Panätius lebten; denn dass Cicero nur jene Theorie Andern abgeborgt, dann aber die Erklärung der Worte des Panätius auf eigene Faust unternommen habe, wird Niemand glauben.[2]) Damit sind aber unsere Gedanken schon auf Posidonius gelenkt. Diese Vermuthung befestigt sich, sobald wir an die Entstehungsgeschichte des dritten Buches von den Pflichten denken. Denn durch das was Cicero 34 sagt wird sich wohl Niemand blenden lassen: hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro; neque enim quicquam est de hac parte post Panae-

---

stum, quod in nostram intellegentiam cadit, tuendum conservandumque nobis est quam illud, quod proprie dicitur vereque honestum, sapientibus.

[1]) Cicero a. a. O. 15: haec igitur officia, de quibus his libris disserimus, quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientum modo propria sed cum omni hominum genere communia.

[2]) Aus de off. III 9 ergibt sich ja ausserdem, dass über die Erklärung jener Worte unter den Stoikern gestritten wurde vgl. auch 13.

Digitized by Google

tium explicatum, quod quidem mihi probaretur, de eis, quae in manus meas venerunt. Zwar dass er für die Ausarbeitung des dritten Buches sich die Schrift des Posidonius und einen Auszug daraus[1]) von Athenodorus Calvus verschafft hatte, beweist noch nicht, dass er dieselben wirklich benutzte; aber seltsam ist es, dass während er in der Schrift de officiis selber von Nichts, was über den betreffenden Gegenstand zu seiner Kenntniss gekommen ist, befriedigt zu sein behauptet, er in dem Briefe an Atticus XVI 14, 4 jene Schrift des Athenodorus ein satis bellum ὑπόμνημα nennt. Doch mag es sich hiermit verhalten wie es wolle, jedenfalls beziehen sich jene Worte der Schrift de officiis erst auf den folgenden Abschnitt derselben. Für das Vorhergehende ist es daher keineswegs ausgeschlossen, dass Cicero griechische Stoiker zu Rathe gezogen hat d. h. Posidonius und Athenodorus. Da nun Posidonius, wie wir durch Cicero selber (de off. III 8) erfahren, zur Partei derer gehörte, die die von Panätius aufgeworfene aber nicht erörterte Frage für eine vollkommen berechtigte hielten, also in dieser Hinsicht mit Cicero übereinstimmt, so ist es höchst wahrscheinlich, dass die ganze Erklärung, mit der Cicero den Panätius zu rechtfertigen sucht, ursprünglich ihm gehört.[2]) An Posidonius

[1]) Denn einen solchen unter den κεφάλαια zu verstehen, nicht eine selbständige Zusammenstellung der wichtigsten auf jenen Gegenstand bezüglichen Fragen von Athenodorus, räth der Zusammenhang ad Att. XVI, 11, 4.

[2]) Vertreter der Gegenpartei war vielleicht Hekaton, dessen Schrift über die Pflichten Cicero im dritten Buche de officis citirt (63 und 89). Da diese Schrift ziemlich umfänglich war (Cicero führt das sechste Buch an), so ist es auffallend, dass er darin die von Panätius gestellte Frage nicht behandelt zu haben scheint; denn sonst würde ihn doch wohl Cicero ad Att. XVI 11, 4 oder de off. III 8 neben Posidon genannt haben. Dass nicht etwa viele Stoiker die von Panätius gelassene Lücke ergänzten, folgt theils daraus dass einige

Digitized by Google

werden wir ausserdem dadurch erinnert, dass die Prädicate des Weisen und Guten auch solchen gegeben werden (16 f.), die streng genommen darauf keinen Anspruch hätten, insbesondere den sieben sogenannten Weisen; denn dasselbe geschieht unter ausdrücklicher Berufung auf Posidonius auch bei Seneca ep. 90, 5 ff.[1])

Dass die bei Seneca zuerst beobachtete Theilung der Moral schon von griechischen Stoikern vorgenommen worden war, wird sich hiernach nicht mehr bezweifeln lassen. Es ist ausserdem wahrscheinlich geworden, dass insbesondere Posidonius sie vorgenommen hatte. Man darf aber noch weiter vermuthen, dass Posidonius in diesem Falle nicht der Erste war sondern nur dem Vorgange seines Lehrers Panätius folgte. Denn die Erklärung, welche er von den Worten desselben gab, wird doch wohl die richtige gewesen sein, da Panätius unmöglich das wahre honestum mit dem wahren utile streiten lassen konnte. Auch Panätius also muss sich des Wortes honestum oder *καλὸν* in einem weiteren Sinne bedient haben. Es folgt dies schon daraus, dass er in einer Schrift, die *περὶ καθήκοντος*, also von den mittleren Pflichten handelte, die Fälle besprach, in denen man zweifelte, honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe (Cicero off. III 7); dieses honestum kann hiernach ebenfalls nur ein *καθῆκον* im engeren Sinne dieses Wortes und daher nicht das wahre und vollkommene gewesen sein. Auf denselben

---

die Berechtigung jener Frage überhaupt läugneten theils aus dem Urtheil des Rutilius Rufus, das Cicero de off. III 10 mittheilt. Um so wahrscheinlicher also ist es, dass, wenn ausser Posidon noch ein oder der andere dies gethan hatte, Cicero ihn ebenfalls erwähnt haben würde. Hekaton war freilich ein Schüler des Panätius; das schliesst aber nicht aus, dass er nicht ebenso wie Posidonius über einige Punkte anderer Meinung war als sein Lehrer.

[1]) Siehe darüber auch das früher (S. 287) Bemerkte.



Gebrauch des Wortes dürfen wir übrigens auch aus Ciceros Nachbildung der Schrift des Panätius in den ersten beiden Büchern de officiis schliessen.[1]) Da, wie wir früher gesehen

[1]) Natürlich hindert dies nicht, dass er nicht gelegentlich auch vom *καλὸν* oder honestum im strengen Sinne sprach vgl. Cicero de off. III 34. Plut. Dem. 13. Indessen lässt sich die erstere Stelle auch anders fassen. Sie lautet: nihil vero utile quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur negatque ullam pestem majorem in vitam hominum invasisse quam eorum opinionem qui ista distraxerint. Dass diese öfters wiederholten Aeusserungen des Panätius Cicero als er diese Worte schrieb gegenwärtig gewesen wären, wenn sie sich nicht in der ihm damals vorliegenden Schrift *περὶ καθήκοντος* fanden, ist an sich nicht wahrscheinlich. Fast zur Gewissheit wird diese Vermuthung erhoben, wenn man die angeführten Worte vergleicht mit II 9: hoc autem, de quo nunc agimus, id ipsum est, quod utile appellatur; in quo lapsa consuetudo deflexit de via sensimque eo deducta est, ut honestatem ab utilitate secernens constitueret esse honestum aliquid, quod utile non esset, et utile, quod non honestum, qua nulla pernicies major hominum vitae potuit adferri. Vgl. auch 16 wo Panätius ausdrücklich als Quelle des Vorhergehenden genannt wird. An dieser früheren Stelle der Schrift de officiis ist aber das honestum keineswegs im absoluten Sinne zu verstehen. Das zeigt das Folgende (10): quod qui parum perspiciunt, ei saepe, versutos homines et callidos admirantes, malitiam sapientiam judicant: quorum error eripiendus est opinioque omnis ad eam spem traducenda, ut honestis consiliis justisque factis, non fraude et malitia se intellegant ea, quae velint, consequi posse. Cicero oder vielmehr Panätius wendet sich an die grosse Masse der Menschen und weist sie darauf hin, dass Rechtschaffenheit (das ist das honestum) ihnen keinen Schaden im Leben bringen werde. Denselben Gedanken führt das Folgende noch näher aus. Dabei handelt es sich lediglich um äussere Güter: es kann also weder von dem utile noch von dem honestum im strengen Sinne des Wortes die Rede sein. — Ja unmöglich wäre es nicht, dass derselbe Gedanke auch Panätius' Urtheil über Demosthenes zu Grunde liegt, dass die meisten seiner Reden so geschrieben seien *ὡς μόνου τοῦ καλοῦ δι' αὑτὸ αἱρετοῦ ὄντος*. Unter den Beispielen erscheint auch die Rede vom Kranze. Vergleichen wir hier § 97:

Digitized by Google

haben, die Theilung der Moral mit der Ueberzeugung, dass der Weise niemals wirklich werden könne, im engsten Zu-

---

δεῖ δὲ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας ἐγχειρεῖν μὲν ἅπασιν ἀεὶ τοῖς καλοῖς, τὴν ἀγαθὴν προβαλλομένους ἐλπίδα φέρειν δ' ὅτι ἂν ὁ θεὸς διδῷ γενναίως. Welchen Maassstab Demosthenes hier an das καλὸν legt, ergeben die Worte kurz vorher: ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα προεῖντο τοὺς καταφεύγοντας ἐφ' ἑαυτούς, ἀλλ' ὑπὲρ εὐδοξίας καὶ τιμῆς ἤθελον τοῖς δεινοῖς αὑτοὺς διδόναι, ὀρθῶς καὶ καλῶς βουλευόμενοι. Das Aeusserste aber wozu sich nach Cicero de fin. III 57, einer Stelle die früher (S. 262) besprochen worden ist, die Stoiker verstanden, war, dass sie die εὐδοξία als ein δι' αὐτὸ προηγμένον gelten liessen. Es ist daher kaum glaublich, dass Panätius bei Demosthenes das stoische καλὸν wieder fand; was er dort fand, war das καλὸν zweiter Ordnung, das καλὸν im gewöhnlichen Sinne. Es ist übrigens eine kaum abzuweisende Vermuthung, dass auch die nähere Ausführung des Gedankens bei Plutarch noch Panätius gehört. Die Worte lauten vollständig: Παναίτιος δ' ὁ φιλόσοφος καὶ τῶν λόγων αὐτοῦ φησιν οὕτω γεγράφθαι τοὺς πλείστους, ὡς μόνου τοῦ καλοῦ δι' αὐτὸ αἱρετοῦ ὄντος, τὸν περὶ τοῦ στεφάνου, τὸν κατὰ Ἀριστοκράτους, τὸν ὑπὲρ τῶν ἀτελειῶν, τοὺς Φιλιππικούς· ἐν οἷς πᾶσιν οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον ἢ ῥᾷστον ἢ λυσιτελέστατον ἄγει τοὺς πολίτας, ἀλλὰ πολλαχοῦ τὴν ἀσφάλειαν καὶ τὴν σωτηρίαν οἴεται δεῖν ἐν δευτέρᾳ τάξει τοῦ καλοῦ ποιεῖσθαι καὶ τοῦ πρέποντος, ὡς εἴγε τῇ περὶ τὰς ὑποθέσεις αὐτοῦ φιλοτιμίᾳ καὶ τῇ τῶν λόγων εὐγενείᾳ παρῆν ἀνδρεία τε πολεμιστήριος καὶ τὸ καθαρῶς ἕκαστα πράττειν, οὐκ ἐν τῷ κατὰ Μοιροκλέα καὶ Πολύευκτον καὶ Ὑπερείδην ἀριθμῷ τῶν ῥητόρων, ἀλλ' ἄνω μετὰ Κίμωνος καὶ Θουκυδίδου καὶ Περικλέους ἄξιος ἦν τίθεσθαι. Auch von Plutarch wird das καλὸν mit dem λυσιτελὲς verglichen, gerade wie bei Cicero de off. II 10 f. das honestum mit dem utile. Auch bei Cicero wird gefordert, dass man nur das honestum thun solle, in der Hoffnung es werde dann Alles zu einem guten Ende kommen (10). Die Möglichkeit, dass es anders kommen könne, wird damit offen gelassen, und anders kam es ja auch bei Demosthenes. Kurz ich meine, dass Panätius sein Urtheil über Demosthenes in der Schrift περὶ καθήκοντος abgegeben hatte. Ich mache noch darauf aufmerksam, dass Plutarch καλὸν καὶ πρέπον sagt, diese beiden Begriffe aber auch von Cicero de off. I 93 ff in die engste Verbindung gesetzt werden (vgl. aber auch Plut. Agis c. 21:

sammenhange stand, so kann es der geäusserten Vermuthung nur zur Stütze dienen, wenn Panätius ebenfalls die Wirklichkeit des Weisen leugnete. Dass er dies that, sind wir aber berechtigt aus solchen Aeusserungen zu schliessen, wie sie Cicero de off. I 46 thut: quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur si sunt simulacra virtutis, etiam hoc intellegendum puto, neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat. Die früher (S. 311 f.) besprochene von Seneca mitgetheilte Anekdote über Panätius ist also, wenn sie erfunden ist, mindestens im Geist und Sinne dieses Philosophen erfunden.

Von dem jetzt gewonnenen Standpunkt aus betrachte man nun einmal die beiden Stellen des Diogenes, an die die ganze Untersuchung angeknüpft hat VII 128: *ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος* und 103: *Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά* (sc. *τὸν πλοῦτον καὶ τὴν ὑγίειαν*) *φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι.* Was ist denn hieran jetzt auffallend? Dass die Tugend nicht für sich allein zur Glückseligkeit genügen soll? Aber dasselbe sagt ja auch Seneca. Oder dass Reichthum, Gesundheit und dergleichen zu den Gütern gezählt werden? Aber das sind sie ja auch, wie Seneca ebenfalls sagt oder wir doch aus seinen Worten entnehmen müssen, für den Nichtweisen; und auch Panätius und Posidonius sprachen von einem *ὠφέλιμον* (utile) d. i. *ἀγαθὸν* (vgl. z. B. die Definitionen des *ἀγαθὸν*

καλὰ μὲν ἔργα καὶ πρέποντα τῇ Σπάρτῃ). Nehmen wir so *καλὸν* nicht im strengen Sinne, dann dürfen wir dies auch nicht mit dem *δι' αὐτὸ αἱρετὸν* thun. Aber dies wird wohl kein Hinderniss sein bei einem Stoiker wie Panätius, der überhaupt, wie die spätere Untersuchung noch zeigen wird, es mit der Terminologie nicht zu genau nahm, und am wenigsten in der Schrift *περὶ καθήκοντος*.

Digitized by Google

bei Diog. VII 94) ohne damit das wahre und vollkommene zu meinen. —

Wie Posidonius in der Moral neben dem Weisen auch den übrigen Menschen eine gewisse Bedeutung zugestand, so hat er auch in der Psychologie neben dem höchsten Seelentheil den beiden andern wieder eine Rolle zugetheilt. Es ist kein Spielen mit Aehnlichkeiten, wenn man beides mit einander vergleicht; vielmehr äussert sich in dem einen wie in dem andern Falle das gleiche für die späteren Stoiker charakteristische Bestreben die ursprüngliche Schroffheit ihrer Lehre zu mildern. An die Psychologie des Posidonius darf aber hier auch deshalb erinnert werden, weil sie ebenfalls mit unter den Ursachen gewesen sein könnte, die ihn bestimmten den Namen der *ἀγαθὰ* in einem weiteren Umfange als die älteren Stoiker zu brauchen. Insofern das *ἀγαθὸν* dasjenige ist was der menschlichen Natur nützt und die *ἀρετὴ* die Vollkommenheit derselben darstellt, hängt die Einfachheit beider Begriffe bei den älteren Stoikern wesentlich zusammen mit der Einfachheit des menschlichen Wesens, die sie ebenfalls behaupteten. Da nun Posidonius diese Einfachheit auflöste, indem er neben der Vernunft als unabhängig davon auch die niederen Seelenkräfte anerkannte, so folgte streng genommen, dass er auch die Einfachheit des *ἀγαθὸν* und der *ἀρετὴ* nicht mehr fest hielt. Dass Posidonius wirklich so folgerte, ergibt sich hieraus freilich noch nicht, wir lernen es aber durch Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 467 K, der folgendes als Ansicht des Posidonius gibt: *τούτου δὲ αὐτοῦ (τοῦ λογισμοῦ) τὴν παιδείαν τε καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπιστήμην εἶναι τῆς τῶν ὄντων φύσεως, ὥσπερ τοῦ ἡνιόχου τῶν ἡνιοχικῶν θεωρημάτων. ἐν γὰρ ταῖς ἀλόγοις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν ἐπιστήμας οὐκ ἐγγίνεσθαι, καθάπερ οὐδὲ ἐν τοῖς ἵπποις, ἀλλὰ τούτοις μὲν τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἐξ ἐθισμοῦ τινος ἀλόγου παραγίνεσθαι, τοῖς δὲ ἡνιόχοις ἐκ διδα-*



σκαλίας λογικῆς. ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖςδε καὶ ὁ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ ἐλέγχων τὸ σφάλμα διττόν, εἴτε ἐπιστήμας τις ἁπάσας αὐτὰς εἴτε δυνάμεις ὑπολάβοι. τῶν μὲν γὰρ ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνου λογικήν. ὥστε εὐλόγως ἐκείνων μὲν αἱ ἀρεταὶ δυνάμεις εἰσίν, ἐπιστήμη δὲ μόνου τοῦ λογιστικοῦ. Es werden hier zwei Arten der Tugend unterschieden, die vernünftige und die vernunftlose, die welche auf Wissen und Erkenntniss gegründet ist und die andere die nur in einem gewissen Vermögen besteht. Dass nicht schon Chrysipp diese Unterscheidung aufgestellt hatte, sagt uns gleichfalls Galen 468: *Χρύσιππος δὲ μεγάλα σφάλλεται οὐχ ὅτι μηδεμίαν ἀρετὴν ἐποίησε δύναμιν, οὐ γὰρ μέγα τὸ τοιοῦτον σφάλμα ἐστὶν οὐδὲ διαφερόμεθα πρὸς αὐτό, ἀλλὰ κτλ.* Chrysipp erkannte also nur die vernünftige auf Erkenntniss gegründete Tugend an. Die niedere vernunftlose Tugend haben erst Spätere hinzugefügt. Unter diesen Späteren stand aber Posidon nicht allein. Das sehen wir aus Diog. VII 90: *ἀρετὴ δ' ἡ μέν τις κοινῶς παντὶ (παντός?) τελείωσις, ὥσπερ ἀνδριάντος·*[1]) *καὶ ἡ ἀθεώρητος, ὥσπερ ὑγίεια· καὶ ἡ θεωρηματική, ὡς φρόνησις. φησὶ γὰρ ὁ Ἑκάτων ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἀρετῶν ἐπιστημονικὰς μὲν εἶναι καὶ θεωρηματικὰς τὰς ἐχούσας τὴν σύστασιν ἐκ θεωρημάτων, ὡς φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην· ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας ταῖς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκυίαις, καθάπερ ὑγίειαν καὶ ἰσχύν. τῇ γὰρ σωφροσύνῃ τεθεωρημένῃ ὑπαρχούσῃ συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν, καθάπερ τῇ ψαλίδος οἰκοδομίᾳ τὴν ἰσχὺν ἐπιγίνεσθαι. καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι ὅτι*

[1]) Dieselbe Definition erkannte nach Galen 468 auch Chrysipp an: *μία γὰρ ἑκάστου τῶν ὄντων ἡ τελειότης, ἡ δὲ ἀρετὴ τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖ.*

Digitized by Google

μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ φαύλους γίνονται, ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία. Diese Worte des Diogenes würden nur den halben Werth für uns haben, wenn wir nicht daraus erführen, dass der mit Posidonius übereinstimmende Stoiker gerade Hekaton war; denn da dieser ebenfalls zu den Schülern des Panätius gehörte, so können wir nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthen, wer zuerst die Tugenden in jener Weise unterschied.[1]) Auf demselben Wege nun, auf dem Posidon dazu geführt wurde, zwei verschiedene Arten der *ἀρετὴ* zu unterscheiden, musste er auch dazu geführt werden verschiedene Arten der *ἀγαθὰ* anzunehmen. Ein anderes musste das *ἀγαθὸν* der vernünftigen, ein anderes das der vernunftlosen Seelenkraft sein, mögen wir nun *ἀγαθὸν* in der Bedeutung dessen fassen was nützt oder in der Bedeutung dessen was erstrebt wird. Dass der vernünftigen und der vernunftlosen Seelenkraft nicht dasselbe nützt, sagt Galen, aber im Sinne des Posidonius, 473: *τῷ μὲν γὰρ ἀλόγῳ διὰ τῶν ἀλόγων ἥ τε ὠφέλεια καὶ ἡ βλάβη, τῷ λογικῷ δὲ διὰ ἐπιστήμης τε καὶ ἀμαθίας.* Dass aber auch das Streben der verschiedenen Seelenkräfte sich auf Verschiedenes richtet, wird gleichfalls im Sinne Posidons von Galen 472 ausgesprochen: *τὰ γὰρ οἰκεῖα ταῖς ἀλόγοις δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐξαπατώμενοί τινες ὡς ἁπλῶς οἰκεῖα δοξάζουσιν οὐκ εἰδότες ὡς τὸ μὲν ἥδεσθαί τε καὶ τὸ κρατεῖν τῶν πέλας τοῦ*

[1]) Die Worte geben ausserdem noch einen Nachtrag zur Kenntniss der von den späteren Stoikern eingeführten Doppelmoral. Dass der Weise auch die mittleren Pflichten erfüllen werde, hatte auch Chrysipp nicht geleugnet; aber dem der nur die mittleren Pflichten erfüllt den Namen des Weisen und Guten zu geben hatten erst Spätere gewagt. Ebenso hatte Chrysipp nicht geleugnet, dass in der vollkommenen Tugend mit dem Wissen das Vermögen, mit der *ἐπιστήμη* die *δύναμις* verbunden sei (Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 403 f); aber erst Spätere hatten gewagt die *δύναμις* für sich allein, ohne die *ἐπιστήμη*, mit dem Namen der *ἀρετὴ* zu belegen.

Digitized by Google

ζφώδους τῆς ψυχῆς ἐστιν ὀρεκτά, σοφία δὲ καὶ πᾶν ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ἅμα τοῦ λογικοῦ τε καὶ θείου. Aus diesen Worten darf man herauslesen dass Posidon nichts dawider hatte, wenn Jemand die Lust (ἡδονή) als ein Gut bezeichnete; was er tadelte war nur, dass Einige sie für das absolute Gut (ἁπλῶς ἀγαθόν) erklärt hatten, da diese Bezeichnung doch nur dem Gut des vernünftigen Seelentheils gebührt.[1]) Dürften wir einen Schriftsteller wie Diogenes Laërtius beim Worte nehmen, so würden wir in VII 103 ein Zeugniss dafür haben, dass Posidon auch die ἡδονὴ gelegentlich ein ἀγαθὸν genannt hat. Er sagt dort: Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά (τὸν πλοῦτον καὶ τὴν ὑγίειαν) φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι. ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν Ἑκάτων κτλ. Denn aus diesem οὐδὲ sollte man eigentlich schliessen, dass Posidon in erster Linie die ἡδονὴ zu den Gütern gezählt habe, noch vor dem Reichthum und der Gesundheit. Und mit Hilfe der Stelle Galens liesse sich das, mindestens was den Reichthum betrifft, auch vollkommen rechtfertigen. Glücklicherweise bedürfen wir für die Haupt-

[1]) Darum bezeichnet er auch als ὀρεκτὸν des höchsten Seelentheils nicht das ἀγαθὸν schlechthin sondern das ἀγαθὸν verbunden mit dem καλόν: ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ἅμα. — Daran dass ich das οἰκεῖον mit dem ἀγαθὸν identificire, indem ich Posidon von einem ἁπλῶς ἀγαθὸν sprechen lasse statt von einem ἁπλῶς οἰκεῖον, darf man keinen Anstoss nehmen. Anderwärts ist freilich οἰκεῖον ebenso wie τὸ κατὰ φύσιν ein weiterer Begriff als ἀγαθόν. Aber hier ergibt der Zusammenhang, dass beide Begriffe mit dem des ἀγαθὸν zusammenfallen sollen. Denn es soll der Irrthum derer erklärt werden, die die ἡδονὴ für das höchste Ziel des Menschen, für das ἀγαθὸν hielten. Dieser Irrthum ist nach Posidon daher entsprungen, dass man das relative οἰκεῖον und κατὰ φύσιν mit dem absoluten verwechselt hat. Wäre nun hierbei nicht die Identität des οἰκεῖον und κατὰ φύσιν mit dem ἀγαθὸν vorausgesetzt, so wäre ja noch nicht einmal erklärt, wie man dazu kommen konnte die Lust für ein Gut, geschweige denn für das höchste zu halten.

Digitized by Google

frage dieses zweifelhaften Zeugnisses nicht. Die besprochenen Worte Galens genügen um zu zeigen wie geneigt Posidon vom Standpunkt seiner Psychologie aus sein musste ebenso wie zwischen den *ἀρεταί*, auch zwischen den *ἀγαθὰ* einen Unterschied zu machen, der dem älteren Stoicismus fremd geblieben war. —

Um das begreiflich zu machen was Diogenes von den moralischen Lehren des Panätius und Posidonius auf den ersten Blick so wunderbar scheinendes berichtet, habe ich bisher hingewiesen auf das gerade diesen Philosophen eigene Streben nach gemeinverständlicher Darstellung und auf die Consequenzen, die sich aus ihren sonst bekannten Lehren ziehen lassen. Es lassen sich aber noch andere Ursachen denken, die entweder für sich allein oder mit den angeführten zusammen zu demselben Ergebniss führen konnten. Ich rechne dazu Platons Vorbild. Dass dessen Einfluss auf Panätius und Posidonius sehr weit ging, ist längst anerkannt; ja es wird kaum ein Zweifel darüber sein können, dass beide zu der eigenthümlichen Stellung, die sie innerhalb der Stoa einnehmen, vorzüglich durch den attischen Philosophen geführt worden sind. Geht doch Cicero so weit zu sagen, dass Panätius einzig und allein in der Antwort, die er auf die Frage nach der Unsterblichkeit gab, von Platon abgewichen sei. Es mag sein, dass dies übertrieben ist; doch besitzen wir nicht die Mittel dies nachzuweisen, denn, wer etwa die Ideenlehre vorbringen sollte, den könnte man auf die Darstellung derselben im Philebus und in den Gesetzen [1]) verweisen, von der bis zur stoischen Lehre die Brücke zu

---

[1]) Siehe darüber eine Bemerkung in meiner Dissertation de bonis in fine Philebi enumeratis S. 77. Dazu Jowett The Dialogues of Plato III 130: The omission of the doctrine of recollection, derived from a previous state of existence, is a note of progress in the philosophy of Plato. The transcendental theory of preexistent ideas, which is



finden Einem nicht schwer fallen konnte, der eine Versöhnung beider Philosophien erstrebte. Mindestens für die Ethik muss zugegeben werden, dass Panätius hier sich mit Plato in Uebereinstimmung zu erhalten suchte. Oder sollte er weniger Platoniker gewesen sein als sein Lehrer Antipater? Denn von diesem wissen wir, dass er eine Schrift verfasst hatte des Titels *Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν,* und dass darin abgesehen von anderen platonischen Lehren, die mit stoischen übereinstimmten, auch davon die Rede war, dass auch nach Plato die Tugend für sich allein zur Glückseligkeit genügte.[1]) Sollen wir nun annehmen, dass Panätius eine Auffassung der platonischen Lehre, die seinem ganzen Streben entgegenkam, wieder aufgegeben habe? Das werden wir um so weniger thun, als wenigstens Andere noch in späterer Zeit dieselbe Auffassung festhielten, wie wir aus Stobäus[2]) sehen. Wie äussert sich nun Plato selber über diese Frage? Zum Theil entschieden so, dass er die Billigung auch eines strengen Stoikers finden musste. So bezeichnet er Rep. VI 491 C Schönheit, Reichthum, Körperkraft und dergleichen keineswegs als Güter schlechthin, sondern nur als sogenannte Güter (*λεγόμενα ἀγαθά*); ebenso

chiefly discussed by him in the Meno, the Phaedo, and the Phaedrus, has given way to a psychological one in the Philebus? Ich kenne die Worte nur aus Thompsons Anzeige in der Academy 15 April 1871. Vgl. auch Zeller II 1 S. 811, 1[3] und Ribbing Plat. Ideenl. II, 167. 312.

[1]) Clem. Alex. Strom. V 254 Sylb.: *Ἀντίπατρος μὲν οὖν ὁ Στωϊκὸς τρία συγγραψάμενος βιβλία περὶ τοῦ Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἀποδείκνυσιν ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καὶ ἄλλα πλείω παρατίθεται δόγματα σύμφωνα τοῖς Στωϊκοῖς.*

[2]) ecl. II 84 wird, wie der Zusammenhang ergibt, als platonische Lehre mitgetheilt: *μόνον μὲν τὸ καλὸν ἀγαθόν, καθότι τῶν ὄντων οὐδὲν ἀγαθόν, εἰ μή τι μεταλάβοι τῆς ἀρετῆς, ὥσπερ ὁ δαλὸς καὶ ὁ σίδηρος τοῦ πυρός, οὐ χωρὶς οὐδὲν ἁπλῶς θερμόν.*

Digitized by Google

verfährt er Gorg. 451 E ff. und Ges. II 660 E ff.[1]) Im Meno 87 E ff. führt er aus, dass Gesundheit, Kraft, Schönheit und Reichthum nicht an sich Güter sind sondern es erst bei vernünftigem Gebrauche werden. Anderwärts dagegen nimmt er es mit dem Ausdruck nicht so genau. So werden Rep. II 357 B f. drei Arten von Gütern unterschieden; zu der ersten gehört die Freude (*τὸ χαίρειν*) und alle Lustempfindungen (*ἡδοναί*), soweit sie nicht schädlich sind und Unlust im Gefolge haben, zu der zweiten und höchsten neben dem Vernünftigsein (*τὸ φρονεῖν*) auch das Gesundsein (*τὸ ὑγιαίνειν*), zu der dritten alles was nützlich ist wie die Kräftigung des Körpers (*τὸ γυμνάζεσθαι*) und die Heilung von Krankheit (*τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι*), ja sogar jeder Erwerb (*ὁ χρηματισμός*). Hier erscheinen also die sogenannten Güter Gesundheit Körperstärke Reichthum als wirkliche Güter. Ebenso unterscheidet er in den Gess. III 697 B solche Güter, die es für unsere Seele (*τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθά*), andere, die es für den Körper (*τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθά*), und endlich die es für den äusseren Besitz sind (*τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα*).[2]) Im Euthydem. 279 A f. werden auf die Frage, was für Dinge denn Güter seien (*ἀγαθὰ δὲ ποῖα ἄρα τῶν ὄντων τυγχάνει ὄντα*), zuerst genannt Reichthum, dann Gesundheit, Schönheit und jedwede Tüchtigkeit des Körpers, hiernach edle Geburt, Macht und Ehren in der Vaterstadt, endlich die Tugenden. Im ersten Buch der Gesetze 631 B ff. werden zwar menschliche und geringere Güter von den göttlichen

[1]) Obgleich Bruns Platos Gesetze S. 118 ff. dieses Stück zu den erst vom Herausgeber hinzugefügten zählt, so darf ich es hier doch um so mehr als von Plato herrührend behandeln, da auch Panätius es für platonisch gehalten haben wird.

[2]) Es wird wohl überflüssig sein zu bemerken, dass *λεγόμενα* iher nicht in der Bedeutung von „sogenannte" steht.

Digitized by Google

geschieden und zu den einen Gesundheit, Schönheit, Tüchtigkeit und Kraft des Körpers, und Reichthum gerechnet, zu den anderen die Tugenden; als Güter gelten aber beide. Und endlich wie steht es denn mit dem Philebus, diesem Dialog, der ein so ernsthaftes wissenschaftliches Aussehen trägt und von dem man daher eine besondere Strenge in der Wahl der Worte und namentlich des Wortes „Gut" erwarten sollte, da er das Wesen des Guten zu bestimmen sich eigens zur Aufgabe gemacht hat? In der berühmten Gütertafel, die das Ergebniss der Untersuchung zusammenfasst, erscheinen hier an vierter Stelle die Einzel-Wissenschaften[1]) Künste und richtigen Vorstellungen, an fünfter die Lustempfindungen (*ἡδοναί*), nicht bloss die aus dem Wissen[2]) sondern auch die aus den Wahrnehmungen der Sinne hervorgehen. Das verträgt sich aber streng genommen mit einer Lehre nicht, der zufolge das *καλὸν* allein ein *ἀγαθὸν* sein und die Tugend für sich allein zur Glückseligkeit genügen sollte. Und doch war dies nach der Meinung der Stoiker Platons Lehre. Nun gab es freilich solche, die behaupteten, Plato sei sich in seiner Meinung nicht immer gleich geblieben d. h. ihm vorwarfen, er habe sich selber widersprochen. Dass Panätius und Posidonius zu diesen gehörten, dürfen wir bei der bekannten Verehrung dieser beiden für Plato nicht annehmen. Sie müssen also der Ansicht gewesen sein, dass das Eine und das Andere sich mit einander vertrage und es erlaubt sei dasselbe Wort, in diesem Falle *ἀγαθόν*, bald in der strengeren und engeren

[1]) Denn an diese ist hier zum Unterschied von *νοῦς* und *φρόνησις* zu denken, die der dritten Klasse von Gütern zugezählt werden.

[2]) Ich halte es nämlich für sicher, dass mit Badham zu schreiben ist: *πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμαις* (für *ἐπιστήμας*), *τὰς* (für *ταῖς*) *δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας*.

bald in der weiteren und lockeren Bedeutung zu gebrauchen.[1]) Was sie aber Plato gestatteten, das werden sie auch sich selber nicht versagt haben: wenn daher Plato Reichthum und Gesundheit zwar im Grunde nicht als Güter gelten lässt, sie aber doch sehr oft in seinen Schriften, und ohne ein Wort weiter darüber zu verlieren, als Güter ohne jeden einschränkenden Zusatz bezeichnet, warum soll nicht auch Posidon dasselbe gethan haben, der ihn in so vielen andern Stücken nachahmte? Zu dieser Frage sind wir um so mehr berechtigt, als der weitere Gebrauch des Wortes *ἀγαθὸν* bei den späteren Stoikern zusammenhing mit einer milderen Auffassung der Tugend, diese mildere Auffassung aber ebenfalls ihr Vorbild in der platonischen Lehre hat.

Dass Plato zwischen einer idealen Tugend und einer solchen unterschied, die die höchste Stufe der Sittlichkeit ist, welche die Nicht-Weisen erreichen können, ist bekannt; und schon dem oberflächlichen Blicke drängt sich die Ueberzeugung auf, dass diese Unterscheidung keine andere ist als die welche wir eben bei jüngeren Stoikern fanden.[2]) Auch

[1]) Man darf vermuthen, dass sie sich im Gegensatz zu denen, welche Platon vorwarfen, (und wie es scheint gerade im Hinbick auf die verschiedene Art wie er sich über das Gute geäussert hatte) er sei *πολύδοξος*, auf die Seite derer schlugen, die behaupteten, er sei nur *πολύφωνος* und, was Verschiedenheit der Meinung scheine, sei in Wahrheit Nichts als Verschiedenheit der Ausdrucksweise vgl. Stob. ecl. II 82 und 66. Ebenso darf man vermuthen, dass bei dem Werth, den sie selber auf gute, ja glänzende Darstellung legten, sie auch in dieser platonischen Mannigfaltigkeit des Ausdrucks keinen Mangel sondern einen Vorzug erblickten. Auch hier wird ihr Urtheil ähnlich gelautet haben wie das von Platons Freunden bei Stob. a. a. O. 68: *εἴρηται δὲ καὶ τὰ περὶ τοῦ τέλους αὐτῷ πολλαχῶς. καὶ τὴν μὲν ποικιλίαν τῆς φράσεως ἔχει διὰ τὸ λόγιον καὶ μεγαλήγορον, εἰς δὲ ταὐτὸ καὶ σύμφωνον τοῦ δόγματος συντελεῖ.*

[2]) Dass einiger Tugenden auch die Nicht-Weisen fähig sind,



die Stelle, die beide in der Entwicklung die eine der platonischen die andere der stoischen Lehre einnehmen, ist dieselbe: denn dass die Stoiker in dieser Weise nicht von Anfang an sondern erst später unterschieden, dass sie eine Milderung der ursprünglich schrofferen Moral bedeutet, haben wir gesehen und dass sie auch für Plato ein Verlassen des frühesten rein sokratischen Standpunkts bedeutet, ein Zugeständniss ist, das er erst später „des Lebens bedingendem Drange“ machte, ist eine mindestens sehr wahrscheinliche Vermuthung.[1]) Dass die stoische und die platonische Unterscheidung wesentlich gleichartig sind, wird durch eine genauere Betrachtung auch des Einzelnen nur bestätigt. So ist die gewöhnliche niedere Tugend in den Augen der Stoiker nur das Scheinbild der wahren Tugend. Von dieser Auffassung haben wir Spuren bei Cicero de off. I 46: quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur si sunt *simulacra virtutis* etc. III 13: atqui illud quidem honestum quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli umquam potest; in iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, *similitudines honesti* esse possunt. Seneca de benef. V 14, 5: quid sint beneficia,[2]) an et in

behaupten auch die Kyrenaiker. Vgl. Diog. II 91: *τῶν ἀρετῶν ἐνίας καὶ περὶ τοὺς ἄφρονας συνίστασθαι.*

[1]) Deren Berechtigung auch Zeller IIa 448, 4 einräumt.

[2]) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass diese Worte Senecas die Vermuthung bestätigen, welche van Lynden de Panaetio S. 102 über den Grund geäussert hat, durch den Panätius abgehalten wurde am Eingang seiner Schrift über die Pflicht eine Definition der Pflicht zu geben; vgl. Cicero de off. I 7. Auch der Gegenstand, den Seneca behandelt, gehört zu den *καθήκοντα* (vgl. Cicero de off. I 42 ff.). Da aber die Ausführung des *καθῆκον* auch ohne Wissen und Erkenntniss möglich ist, so war es nicht nöthig, dass man in Schriften darüber

Digitized by Google

hanc sordidam humilemque materiam deduci magnitudo nominis clari debeat, ad vos non pertinet. in alios quaeritur verum: vos ad speciem veri conponite animum et, dum honestum dicitis, quicquid est id, quo nomen honesti jactatur, id colite. Spuren derselben Auffassung begegnen uns aber auch bei Plato, der im Sympos. p. 212 A die unvollkommene Tugend, von der 210 C f. die Rede war, gar nicht als rechte Tugend sondern nur als *εἴδωλον ἀρετῆς*, im Phädon 69 B nur als *σκιαγραφία τις* will gelten lassen. Und wie dem Scheinbild der Tugend bei Cicero und Seneca das Scheinbild des honestum, so entsprechen ihm auch bei Plato Scheinbilder des *καλόν* (Sympos. 212 A) und des *ἀγαθόν* (Rep. VII 534 C). Diese Lehre hängt bei Plato bekanntlich mit der andern zusammen, oder ist eigentlich mit ihr identisch, wonach die vollkommene Tugend auf dem Wissen, die unvollkommene auf der richtigen Vorstellung ruht. Ebenso lehrten aber auch die Stoiker, dass nur die Tugend des Weisen aut Wissen und Wahrheit gegründet sei, die der Uebrigen dagegen nur auf die Wahrscheinlichkeit.[1]) Und wie sich die

sich einer wissenschaftlichen Bestimmtheit und Genauigkeit befleissigte, die für die Praxis doch keinen Werth hatte.

[1]) Es liegt dies darin ausgesprochen, dass, was die Stoiker *κατόρθωμα* nannten, nur dem Weisen vorbehalten ist, der Unweise dagegen sich mit der Erfüllung der *καθήκοντα* begnügen muss. Denn das *καθῆκον* gründet sich eben nur auf die Wahrscheinlichkeit, nicht auf die erkannte und gewusste Wahrheit. Dieser Satz verlangt aber eine nähere Erörterung, da er keineswegs allgemein anerkannt zu sein scheint. Als das Wesentliche in dem Begriff des *καθῆκον* hebt Zeller 245, 3 und 264 hervor, dass es eine vernunftgemässe Handlung als solche sei, welche dadurch zur guten That oder zum *κατόρθωμα* werde, dass sie mit der rechten Gesinnung begangen werde. Dasselbe that schon Tennemann Geschichte der Philosophie IV S. 108. Beide glaubten damit offenbar der Definition Genüge gethan zu haben, die sich bei Diog. VII 107 findet: *καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμὸν* (Stob. ecl. II 158: *ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆ-*

späteren Stoiker dadurch nicht abhalten liessen den Nicht-Weisen, die zur höchsten Stufe der ihnen erreichbaren Sitt-

---

κον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει). Auf dieselbe Definition beruft sich Ueberweg, wenn er Grundriss S. 201[3] sagt: „Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche der Natur eines Wesens gemäss ist und welche demgemäss sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt, ist das *καθῆκον*". Tennemann und Zeller fassen also *εὔλογον* in der Bedeutung dessen was vernunftgemäss ist, also in derselben Bedeutung, die anderwärts *κατὰ λόγον* oder *κατ' ὀρθὸν λόγον* hat, Ueberweg versteht darunter das was sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt und das sei in diesem besonderen Falle das Naturgemässe. Alle drei nehmen also *εὔλογον* in einer Bedeutung, in der es ebenso auf das *κατόρθωμα* wie auf das *καθῆκον* im engeren Sinne, die unvollkommene Pflichterfüllung anwendbar ist; alle drei nehmen eben deshalb an, dass jene Definition eine Definition des *καθῆκον* im weiteren Sinne sein soll. Dass nun *εὔλογος* bei den Stoikern die Bedeutung auch des Vernunftgemässen haben konnte, zeigt Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 385, ferner Diog. VII 99 (wo er sagt, das *ἀγαθὸν* sei *αἱρετόν, ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν ὥστε εὐλόγως αὐτὸ αἱρεῖσθαι*; vgl. Stob. ecl. II 126, 202) und 116 (wo in den Definitionen der *εὐπάθειαι* das *εὔλογος* öfter wiederkehrt). Aber *εὔλογος* bedeutet auch das Wahrscheinliche, auch nach stoischer Terminologie; vgl. Diog. VII 76: *εὔλογον δέ ἐστιν ἀξίωμα τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον Βιώσομαι αὔριον* (vgl. Zeller III[a] 83, 1). Damit sind wir freilich noch nicht über den Sinn eines *ἀπολογισμὸς εὔλογος* aufgeklärt. Hier hilft uns aber Seneca de benef. IV 33: „Quid si, inquit, nescis, utrum ingratus sit an gratus, exspectabis donec scias an dandi beneficii tempus non amittes? Exspectare longum est, nam, ut ait Platon, ‚difficilis humani animi conjectura est. non exspectare temerarium est'. Huic respondebimus, numquam exspectare nos certissimam rerum conprehensionem, quoniam in arduo est veri exploratio, sed ea ire, qua ducit veri similitudo. Omne hac via procedit officium, sic serimus, sic navigamus, sic militamus, sic uxores ducimus, sic liberos tollimus: cum omnium horum incertus sit eventus, ad ea accedimus, de quibus bene sperandum esse credimus. quis enim pollicetur serenti proventum, naviganti portum, militanti victoriam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos? sequimur qua ratio, non qua veritas trahit. Exspecta, ut nisi bene cessura

Digitized by Google

lichkeit gelangt waren, den Namen von Weisen zu geben und sie dadurch eigentlich für Wissende zu erklären, ebenso wenig

---

non facias et nisi conperta veritate nihil moveris: relicto omni actu vita consistit. Cum verisimilia me in hoc aut in illud inpellant, non vera, ei beneficium dabo, quem verisimile erit gratum esse (vgl. auch c. 34). Aehnliches lesen wir bei Cicero Acad. pr. 109. Bei Cicero ist probabile gebraucht. Dass aber auch Seneca wenn er von dem Wahrscheinlichen spricht das *εὔλογον* meint, zeigen die Worte sequimur qua ratio, non qua veritas trahit. Eine wahrscheinliche Vertheidigung (*εὔλογος ἀπολογισμός*) ist hiernach eine solche, die auf die Wahrscheinlichkeit hinweist, dass gewisse Handlungen uns nützlich sein werden, natürlich nur in dem Maasse als überhaupt etwas das nicht im strengen Sinne ein Gut ist nützlich sein kann; und das *καθῆκον* würde alle diejenigen Handlungen umfassen, mit denen nicht die sichere sondern nur die wahrscheinliche Aussicht auf einen für uns daraus erwachsenden Vortheil verbunden ist. In wie fern jedes *καθῆκον* nur auf wahrscheinlicher Berechnung, nicht auf sicherer Erkenntniss beruht, zeigt besonders deutlich Epiktet diss. II 10, 5: *καλῶς λέγουσιν οἱ φιλόσοφοι, ὅτι εἰ προῄδει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὰ ἐσόμενα, συνήργει ἂν καὶ τῷ νοσεῖν καὶ τῷ ἀποθνήσκειν καὶ τῷ πηροῦσθαι· αἰσθανόμενός γε, ὅτι ἀπὸ τῆς τῶν ὅλων διατάξεως τοῦτο ἀπονέμεται, κυριώτερον δὲ τὸ ὅλον τοῦ μέρους, καὶ ἡ πόλις τοῦ πολίτου. Νῦν δ' ὅτι οὐ προγινώσκωμεν, καθήκει τῶν πρὸς ἐκλογὴν εὐφυεστέρων ἔχεσθαι, ὅτι καὶ πρὸς τοῦτο γεγόναμεν.* Also auch die auf unsere Natur gegründeten *καθήκοντα* gewähren keine Sicherheit, da ihr Anspruch als Pflicht zu gelten durch die Umstände (*περιστάσεις* Diog. VII 109) beseitigt werden kann, diese Umstände aber sich unserer Voraussicht entziehen. Passt nun diese Auffassung des *καθῆκον*, wie sie doch müsste wenn sie sich auf das *καθῆκον* im weiteren Sinne bezöge, auch auf das *κατόρθωμα*? Das *κατόρθωμα* ist seinem Wesen nach eine sittliche Handlung. Eine solche kann aber nach der Meinung der Stoiker nur aus der sicheren Erkenntniss des Guten und Bösen hervorgehen, und trägt in sich die Bürgschaft dass sie zu unserem Nutzen sein wird. Sagen es sei nur wahrscheinlich, dass eine solche Handlung uns Nutzen bringen werde, hiesse die stoische Lehre in ihrem Fundamente zerstören. (Dass das *κατόρθωμα* nicht etwas ist, dessetwegen man sich zu vertheidigen hat [*ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν*], liegt auch darin ausgesprochen, dass es den Stoikern

Digitized by Google

that dies Platon, wie sich aus den Gesetzen III 685 D (vgl. auch Zeller II[a] S. 815, 2) unzweifelhaft ergibt. Diese Pa-

---

zu Folge *νόμου πρόσταγμα* [Plut. de rep. Stoic. 11 p. 1037 C] sein sollte. Nehmen wir dazu, dass der *νόμος* als eine Art des *ὀρθὸς λόγος* bezeichnet würde [vgl. z. B. Stob. ecl. II 192], so können wir sagen, dass das *κατόρθωμα* von der Vernunft geboten werde, aus ihr selbst entspringe, das *καθῆκον* sich nur vor ihr rechtfertigen lasse, aber anderen Ursprungs sei. Dass durch *εὔλογος* das *καθῆκον* im engeren Sinne charakterisirt werden soll, erhellt auch aus der Bestimmung über den Selbstmord; vgl. Diog. VII 130: *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφόν.* Denn der Selbstmord kann unter Umständen ein *καθῆκον* werden, ist aber an sich noch kein *κατόρθωμα.* Bestimmter noch ergibt sich die Bedeutung, welche *εὐλόγως* gerade in dieser auf den Selbstmord bezüglichen Bestimmung hat, áus Cicero de fin. III 60: sed cum ab his [a mediis] omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur ad ea referri omnis nostras cogitationes, in his et excessum e vita et in vita mansionem: in quo enim plura sunt, quae secundum naturam sunt, hujus officium est in vita manere; in quo autem sunt aut plura contraria aut fore videntur, hujus officium est e vita excedere; e quo adparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser. Was im Griechischen kurz durch *εὐλόγως* ausgedrückt wird, das wird näher bestimmt als diejenige Beschaffenheit einer Handlung, vermöge deren dieselbe überwiegende Gründe auf ihrer Seite hat. Wir haben also hier mit einer unbedeutenden Nüance dieselbe Auffassung des *εὔλογον* wie bei Diog. VII 36, wonach es dasjenige ist, für dessen Wahrheit überwiegende Gründe sprechen, das Wahrscheinliche.) Die mittleren Pflichten allein sind danach von der Wahrscheinlichkeit abhängig. Dies bestätigt zum Ueberfluss noch Cicero de fin. III 58: sed cum quod honestum sit, id solum bonum esse dicamus, consentaneum tamen est fungi officio, cum id officium nec in bonis ponamus nec in malis; est enim aliquid in his rebus probabile, et quidem ita ut ejus ratio reddi possit, ergo ut etiam probabiliter acti ratio reddi possit; est autem officium quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit; ex quo intellegitur officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis. Dass die hier gegebene Definition des officium dieselbe ist, die wir bei Diogenes lesen, liegt auf der Hand. Aus

Digitized by Google

rallele zwischen Plato und den späteren Stoikern lässt sich noch weiter, bis auf den Ursprung der gewöhnlichen Tugend

---

dieser Definition schliesst aber Cicero, dass das officium sei medium quiddam: er kann also diese Definition nicht auch auf das *κατόρθωμα* bezogen haben, da dieses sonst auch zu einer mittleren Pflicht herabsinken würde. Dies wird bestätigt durch de off. I 8 wo ausdrücklich von dem *κατόρθωμα* das medium officium als dasjenige unterschieden wird quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit. Nun ist es freilich richtig, dass die Stoiker *καθῆκον* auch in einem weiteren Sinne gebrauchten, in dem es auch das *κατόρθωμα* unter sich begriff: das *κατόρθωμα* erscheint in diesem Falle als das *τέλειον καθῆκον* zum Unterschiede von dem *μέσον*, dem *καθῆκον* im engeren Sinne. Das sagen Cicero de fin. III 59 (de off. I 8) und Stob. ecl. II 158. (Im weiteren Sinne wird *καθῆκον* auch gebraucht Stob. ecl. II 104. 106). Aus Diog. VII 109 f (vgl. auch Stob. ecl. II 192) lernen wir ausserdem dass die vollkommnen *καθήκοντα* solche sind die immer Geltung haben (*ἀεὶ καθήκοντα*). Die drei angeführten Darstellungen stimmen unter einander nicht bloss was die Gedanken sondern auch was die Ordnung derselben betrifft überein. Gerade diese Ordnung ist es gewesen, die bisher die Erklärer irre geführt hat. An der Spitze steht in allen dreien die besprochene Definition des *καθῆκον*, erst weiterhin wird die Eintheilung der *καθήκοντα* in vollkommene und mittlere gegeben; es ist also begreiflich, wenn man hieraus schloss, so gut wie das Wort *καθῆκον* so umfasse auch die gleich zuerst und allein damit verbundene Definiton die beiden später in ihm unterschiedenen Arten. Trotzdem war dies ein Irrthum. Bei Diogenes wird als Beispiel der *ἀεὶ καθήκοντα* angeführt *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν*. Dies kann aber nimmermehr etwas sei *ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν*, wenigstens nicht in dem Sinne, den, wie wir eben sahen, die Stoiker mit diesen Worten verbanden. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, dass die drei genannten Schriftsteller, bez. deren Gewährsmänner ihre stoische Quelle lückenhaft excerpirt haben, in dieser war zunächst von dem *καθῆκον* im engeren Sinne die Rede, in dem Sinne, den nur die Stoiker damit verbanden; deshalb wurde hier die Definition hinzugefügt. Darauf wurde bemerkt, dass man dasselbe Wort auch in einem weiteren Sinne nehmen und für diesen Fall zwei verschiedene Arten des *καθῆκον* unterscheiden könne; eben weil das Wort hier in dem gewöhnlichen Sinne gebraucht wurde, schien es überflüssig



erstrecken. Nach dem Stoiker bei Cicero de off. III 14

---

eine Definiton zu geben. Ich werde später noch einmal auf das *καθῆκον* zurückkommen und zu zeigen suchen, dass das Wort ursprünglich in der stoischen Schule nur im engeren Sinne gebraucht worden ist. — Dadurch dass man die stoische Definition des *καθῆκον* nicht verstand, hatte man sich auch den Weg verschlossen zur richtigen Auffassung einer Lehrbestimmung der skeptischen Akademie und hierdurch zum Theil die zwischen beiden Philosophenschulen laufende Grenzlinie verwischt. Es handelt sich hier um die Ethik, um die Ausgleichung derselben mit der Skepsis. Diese Frage, die für alle Skeptiker jener Zeit eine wichtige, für die akademischen Skeptiker aber, die sich von Sokrates ableiteten, noch von besonderer Bedeutung war, hatte schon Arkesilaos erörtert. Sextus Emp. adv. dogm. I 158 bemerkt darüber Folgendes: *ἀλλ' ἐπεὶ μετὰ τοῦτο ἔδει καὶ περὶ τῆς τοῦ βίου διεξαγωγῆς ζητεῖν, ἥτις οὐ χωρὶς κριτηρίου πέφυκεν ἀποδίδοσθαι, ἀφ' οὗ καὶ ἡ εὐδαιμονία, τουτέστι τὸ τοῦ βίου τέλος, ἠρτημένην ἔχει τὴν πίστιν, φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος ὅτι ὁ* (denn so ist natürlich zu schreiben, nicht, was die Handschriften geben und Becker unbegreiflicher Weise festgehalten hat, *οὐ*) *περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κινεῖσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει.* Zeller III[a] 496, 3 bemerkt zu diesen Worten, die darin gegebene Definition des *κατόρθωμα* sei die stoische, und doch versteht auch Zeller hier unter dem *εὔλογον* das Wahrscheinliche; er scheint also der Ansicht zu sein, dass die stoische und akademische Definition zwar dem Wortlaut nach übereinstimmen, aber anders erklärt sein wollen. In dieser gewagten Annahme wird him nicht leicht Jemand folgen. Für uns löst sich die Sache jetzt viel einfacher. Wir haben gesehen, dass die Definition, welche Arkesilaos vom *κατόρθωμα* gab, von den Stoikern nicht auf dieses sondern nur auf das *καθῆκον* im engeren Sinne bezogen wurde. Es kommt also hier nur ein für die Ethik beider Schulen characteristischer Unterschied zu Tage. Das Wahrscheinliche, das die Stoiker nur als Grundlage das *καθῆκον* gelten liessen, genügte den Akademikern für das *κατόρθωμα*; sie setzten damit dieses, das nach stoischer Ansicht nur aus dem Wissen hervorgehen kann, in den Augen der Stoiker zum *καθῆκον* herab.

Digitized by Google

liegt derselbe theils in einer gewissen natürlichen Anlage theils in der zunehmenden Bildung, die wir uns selber geben.[1]) Was hier Naturanlage genannt wird, ist wohl von dem göttlichen Beistand nicht verschieden, der gerade die besten Männer früherer Zeiten erst zu solchen gemacht haben soll vgl. Cicero de nat. deor. II 165.[2]) Diese besten Männer sind keineswegs die Idealweisen, sondern um von den historischen Persönlichkeiten wie Scipio abzusehen die Helden Homers, ausser Ulixes noch Diomedes Agamemnon und Achilles, also lauter Männer die keinen Anspruch haben für mehr als im gewöhnlichen Sinne tugendhaft zu gelten. Der göttliche Beistand wird also hier zu demselben Zwecke angerufen, zu dem Plato im Meno (vgl. z. B. 99E) die *θεία μοῖρα* benutzt hat. Die Vermuthung drängt sich daher auf, dass diese Vorstellung, die nicht das Aussehen hat in der stoischen Schule heimisch zu sein,[3]) aus den platonischen Schriften herübergenommen ist.[4]) Neben der Inspiration oder, wie sie von Cicero in der Schrift von den Pflichten nüchterner genannt wird, der Naturanlage, kommt aber als andere Quelle der gewöhnlichen Tugend noch das eigene fortschreitende Lernen des Menschen in Betracht. Hier ist zunächst nur von einer progressio discendi, einem Lernen, die Rede. Wenn man aber bedenkt, dass neben dem Ler-

[1]) Ea (officia media) communia sunt et late patent, quae et ingenii bonitate multi adsequuntur et progressione discendi.

[2]) multosque praetera et nostra civitas et Graecia tulit singularis viros, quorum neminem nisi juvante deo talem fuisse credendum est. Vgl. auch 167: nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit.

[3]) Denn nach der ächten stoischen Lehre konnten als Gottbegnadete entweder nur die Weisen oder insofern in Jedem ein Theil des göttlichen Urwesens lebt alle Menschen gelten.

[4]) Was wirklich unter der *θεία μοῖρα* zu verstehen ist, kommt hierbei nicht in Betracht. Siehe darüber Zeller II[a] 497, 3.



nen die Stoiker zur Erreichung der Tugend auch Gewöhnung und Uebung (ἄσκησις) forderten, so wird man Ciceros Ausdruck für einen abgekürzten erklären, der allein das Lernen hervorhebt, wo er auch die Uebung hätte namhaft machen sollen. Ja man darf noch weiter gehen und sagen, dass hier, wo es sich um die unvollkommene, nicht auf das Wissen gegründete Tugend handelt, Uebung und Gewöhnung eine grössere Rolle spielen. Daher führte Posidon (Galen. de plac. Hipp. et Plat. S. 467 K.) die von ihm als δυνάμεις, zum Unterschied von den ἐπιστῆμαι genannten Tugenden auf blosse Gewöhnung (ἐθισμός τις) zurück.[1]) Ebenso wird aber auch von Plato im Phädo p. 82 B die gemein bürgerliche Tugend von Gewöhnung und Uebung abgeleitet[2]) und auf demselben Wege wird der Kriegerstand des Staates zur Sittlichkeit geführt. Auffallender noch als das bisher Bemerkte ist aber die Uebereinstimmung Platos und der späteren Stoiker darin, dass sie unter den Tugenden doch vorzüglich eine für fähig halten einen niedrigeren Sinn anzunehmen und dadurch eine grössere Verbreitung zu gewinnen. Diese Tugend ist die Tapferkeit. Ueber diese lesen wir in den Gesetzen Platons XII 963 E: ἐρώτησόν με, τί ποτε ἓν προσαγορεύοντες ἀρετὴν ἀμφότερα δύο πάλιν αὐτὰ προσείπομεν, τὸ μὲν ἀνδρείαν, τὸ δὲ φρόνησιν. ἐρῶ γάρ σοι τὴν αἰτίαν,

---

[1]) Stob. ecl. II 110: ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων. ἄλλας δὲ ἐπιγίγνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας ἀλλὰ δυνάμεις τινὰς ἐπὶ (wohl ἀπὸ oder ἐκ mit Meineke zu schreiben) τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀρτιότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος.

[2]) οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων (der φαῦλοι im Gegensatz zu den φιλόσοφοι und ἀγαθοί) εἰσὶ καὶ εἰς βέλτιστον τόπον ἰόντες οἱ τὴν δημοτικὴν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

Digitized by Google

ὅτι τὸ μέν ἐστι περὶ φόβον, οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει (τῆς ἀνδρείας)[1]) καὶ τά γε τῶν παίδων ἤθη τῶν πάνυ νέων· ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή· ἄνευ δὲ αὖ λόγου ψυχὴ φρόνιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὔτ' ἐγένετο πώποτε οὔτ' ἔστιν οὐδ' αὖθίς ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἑτέρου. vgl. dazu Zeller II[a] 816, 2. Dass mit dieser auffallenden Herabsetzung der Tapferkeit Plato nicht allein steht, sondern an den Stoikern Genossen hat, scheint man bisher übersehen zu haben.[2]) Den Beweis dafür gibt Diog. VII 90 f. An dieser schon früher (S. 332) citirten Stelle wird zunächst zwischen den *θεωρηματικαὶ* und *ἀθεώρητοι ἀρεταὶ* unterschieden, den ersteren die *φρόνησις, δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* zugezählt und danach fortgefahren: *καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι, ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται, καὶ περὶ φαύλους γίγνονται,*[3]) *ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία.* An der überlieferten Gestalt dieser Worte etwas zu

---

[1]) Mit Baiter als Glossem zu streichen.

[2]) Und doch konnte dies dazu dienen Zellers a. a. O. ausgesprochene Meinung, dass nur die Tapferkeit von Plato in dieser Weise herabgesetzt werde, zu bestätigen.

[3]) Dieses *γίγνονται* finde ich bei Cobet in Klammern gesetzt. Der Gedanke kann es aber nicht entbehren. Denn *ἐπιγίνονται* steht hier in derselben Bedeutung wie in den kurz vorhergehenden Worten: *τῇ γὰρ σωφροσύνῃ τεθεωρημένῃ ὑπαρχούσῃ συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν, καθάπερ τῇ ψαλίδος οἰκοδομίᾳ τὴν ἰσχὺν ἐπιγίνεσθαι.* Es bildet also den Gegensatz zu *ἔχουσι συγκαταθέσεις.* Nur in dem Satze *ὅτι μὴ ἔχουσι σ. ἀλλ' ἐπιγίνονται* liegt der Grund weshalb jene *ἀρεταὶ ἀθεώρητοι* genannt werden. Dagegen kann der Umstand, dass sie sich auch bei den *φαῦλοι* finden, einen Grund für diese Benennung nicht abgegeben haben; daraus hätte man höchstens schliessen können, dass sie zu den *ἀθεώρητοι* gehören. Der Satz *καὶ περὶ φαύλους γίγνονται* darf also nicht mit dem begründenden Nebensatz *ὅτι μὴ κτλ.* sondern kann nur mit dem Hauptsatz *καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι* verbunden werden. Diese Tugenden werden *ἀθεώρητοι* genannt, will Diogenes sagen, und finden sich bei den *φαῦλοι.*



ändern sind wir um so weniger berechtigt[1]) als eine ähnliche Ansicht über die Tapferkeit auch bei Cicero de off. I 46 laut wird: etiam hoc intellegendum puto — — — colendum — esse ita quemque maxime, ut quisque maxime virtutibus his lenioribus erit ornatus, modestia, temperantia, hac ipsa, de qua multa jam dicta sunt, justitia. nam fortis animus et magnus in homine non perfecto nec sapienti ferventior plerumque est: illae virtutes bonum virum videntur potius attingere. Denn hiernach ist die *ἀνδρεία* (fortis animus et magnus) in demselben Maasse den nicht Vollkommenen und Unweisen eigen als die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* den Weisen: das ist aber im Wesentlichen dasselbe was Diogenes sagen will, wenn er die beiden letzteren zu den *θεωρηματικαί*, jene dagegen zu den *ἀθεώρητοι ἀρεταὶ* rechnet.[2]) Es ist bemerkenswerth, dass von Diogenes diese Ansicht auf Hekaton zurückgeführt wird, Ciceros Worte aber aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Lehrer Hekatons, auf Panätius zurückgehen.

Dass Panätius und Posidonius häufig die *προηγμένα* als *ἀγαθὰ* bezeichneten, häufiger als die älteren Stoiker, haben wir bisher aus einem dreifachen Grunde glaublich gefunden: theils weil sie einen grösseren Leserkreis im Auge hatten, dem die stoische Schulsprache wo nicht unverständlich so

[1]) Auf diesen Einfall kann man kommen, wenn man Stob. ecl. II 110 vergleicht. Denn ausdrücklich wird hier die *ἀνδρεία* zu den *τέλειαι ἀρεταὶ* gerechnet und von diesen werden die *δυνάμεις* genannten *ἀρεταὶ* unterschieden, als deren Beispiele hier nur *ὑγίεια ψυχῆς, ἀρτιότης, ἰσχύς* und *κάλλος* erscheinen. Aber erstens können über die Tapferkeit bei den späteren Stoikern verschiedene Ansichten gewesen sein, und zweitens scheinen vielleicht diese Ansichten nur verschieden zu sein und sind in Wahrheit ebenso gut zu vereinigen wie Platons Aeusserung über die Tapferkeit in den Gesetzen mit anderen über dieselbe Tugend im Laches und Protagoras.

[2]) Vgl. auch noch Cicero de off. I 61 ff.

Digitized by Google

doch unbequem gewesen wäre, theils weil sie selber auf einen minder hohen Standpunkt der Betrachtung zu treten liebten, von dem aus die *προηγμένα* als *ἀγαθὰ* erschienen, theils endlich weil sie sich auch in diesem Falle mit Platons Vorbild decken konnten. Aber noch aus einem andern Grunde ist es nicht unwahrscheinlich dass sie es vermieden ein Wort wie *προηγμένον* zu gebrauchen. Dieses Wort gehört zu denen, mit denen die älteren Stoiker, wie sie selber glauben mochten, die griechische Sprache bereichert, mit denen sie nach dem Urtheil Anderer aber dieselbe vielmehr misshandelt hatten. Sie bildeten neue Worte und zwangen den vorhandenen einen fremden Sinn auf: keine Philosophenschule hat in solchem Maasse der griechischen Sprache Gewalt angethan, wie die stoische. Nur Aristoteles, dem man die *ἐντελέχεια*, das *τί ἦν εἶναι,* Verbindungen wie *ἀγαθῷ εἶναι* verdankt, lässt sich mit ihnen allenfalls vergleichen, obgleich zwischen ihm und den Stoikern immer noch ein himmelweiter Unterschied stattfindet. Dass der Einzige, der neben den Stoikern hier genannt werden kann, gerade der Stifter der peripatetischen Schule ist, gibt zum Nachdenken Anlass. Wenn wir Neueren uns zur wissenschaftlichen Terminologie gern des Lateinischen und Griechischen bedienen, so liegt die Ursache davon nur zum Theil in der Geschichte unserer wissenschaftlichen Bildung; eine wichtigere Ursache und die diese Sitte dauernd erhält ist die eigenthümliche Natur einer fremden, insbesondere einer todten Sprache, deren Worte sich leichter als blosse Zeichen benutzen lassen um einen bestimmten Begriff rein auszudrücken als die der Muttersprache, in denen derselbe Begriff fortwährend Gefahr läuft durch Neben-Gedanken und -Empfindungen verdunkelt zu werden. So wie wir zu diesen fremden Worten so steht der Fremde zu unserer eigenen Sprache. Er wird viel eher dazu kommen bestimmte Begriffe an bestimmte Worte zu knüpfen


Digitized by Google

ohne darin durch Neben-Gedanken oder -Empfindungen gestört zu werden. Auf eine Ursache derselben Art geht es ausserdem zurück, wenn ein Philosoph, in dem die Muttersprache wirklich lebendig ist, die einzelnen Gedanken viel weniger als andere an bestimmte Worte hängt, sondern nach Maassgabe seines feineren und regeren Sprachgefühls sie bald in dieser bald in anderer Weise zum Ausdruck bringt. An keinem können wir dies besser beobachten als an dem sprachgewaltigsten aller Philosophen, an Platon. Aber Platon war auch geboren im Mittelpunkt der griechischen Bildung. Die Sprache, die er schrieb, war die, die er von Jugend auf geredet hatte. Wenn Aristoteles und die Stoiker mit ihm verglichen nur als Stümper erscheinen,[1]) so ist dies erklärlich, da sie von den Enden der hellenischen Welt kamen und das Griechisch, das sie schrieben, ihnen ursprünglich eine halb fremde Sprache war. Von den Stoikern gilt dies in noch höherem Grade als von Aristoteles. Darum haben sie auch in viel grösserem Umfange als dieser ihr Denken in die Fesseln einer starren Terminologie geschlagen. Aber sie gingen noch weiter. Nicht bloss scheuten sie sich nicht, wenn es dem Ausdruck des Gedankens dienlich schien, einer Sprache Gewalt anzuthun, die für sie nur Werkzeug zur Mittheilung ihrer Gedanken war, mit der sie kein engeres Band der Natur und Empfindung verknüpfte: es fehlte ihnen auch die Liebe und Sorgfalt, die sich in dem Streben nach reinem, richtigem, schönem Ausdruck äussert; denn weit entfernt sich der Barbarismen und Solöcismen zu schämen, von denen es in ihren Schriften wimmelte, gestanden sie dieselben offen ein und rühmten sich ihrer noch dazu als eines Zeichens, dass sie mit wichtigeren Dingen als die sprachliche Form sei sich beschäftigten (Chrysipp bei Plut. de rep.

[1]) Man darf dies sagen, auch wenn man die aristotelischen Dialoge in Rechnung zieht.

Digitized by Google

Stoic. c. 28 p. 1047 B. Zenon bei Diog. VII 18). Damit war die plebejische Roheit des späteren Kynismus, die sich über jede Form und jeden äusseren Anstand des Lebens hinwegsetzte, auch auf die Sprache übertragen. Einer solchen Misshandlung der hellenischen Sprache wären sie aber nicht fähig gewesen, wenn diese ihre Muttersprache gewesen wäre; das war der Fluch, der den Fremden von seiner Heimat Losgerissenen verfolgte. Denn den Grundsatz, dass man nur auf den Gedanken achten, um Worte aber sich nicht kümmern solle, haben auch andere gehabt: er ist im Geiste wie der Kyniker überhaupt so auch des Stifters der kynischen Schule und wir lesen ihn noch bei Plato,[1]) beide sind nichtsdestoweniger Meister der hellenischen Sprache gewesen. Beide waren aber geborene Athener. Zenon dagegen der stolz darauf war ein Kitier zu sein verleugnete den Phönikier auch in der Sprache nicht, sowenig als Chrysipp und die meisten namhaften Stoiker bis auf Panätius, die sämmtlich aus derselben um ihrer barbarischen Sprache willen verrufenen Gegend stammten. Keiner von ihnen hat sich als Darsteller einen Namen gemacht. Der einzige Kleanthes, dessen Schriften um ihrer Darstellung willen noch in später Zeit geschätzt wurden,[2]) macht hier eine Ausnahme, und Kleanthes ist auch der Einzige, dessen Heimat wenn auch nicht

[1]) Im Politicus 261 E sagt der Eleate: *κἂν διαφυλάξῃς τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσει φρονήσεως*. Vgl. dazu auch das von Stallb. bemerkte und K. Fr. Hermann Gesch. u. System der plat. Philos. S. 572, 101 und 573, 106.

[2]) *βιβλία κάλλιστα* nennt sie Diog. VII 174. Vgl. auch das früher (S. 181, 1) über die bilderreiche dichterisch angehauchte Sprache des Kleanthes Bemerkte. Chrysipps Schriften nennt Diog. 189 nur *ἐνδοξότατα*, wodurch über die Form derselben Nichts ausgesagt wird. Bei Galen de diff. puls. III p. 32 (angeführt von Baguet de Chrys. S. 350) wird im Bezug auf das *καινοτομεῖν τε καὶ ὑπερβαίνειν τὸ τῶν Ἑλλήνων ἔθος ἐν τοῖς ὀνόμασιν* nur Zenon, nicht Kleanthes genannt.

Digitized by Google

das griechische Mutterland so doch altgriechischer Boden war. Mochte er daher immer seinen halbsemitischen Schulgenossen an Geläufigkeit der Zunge nachstehen, an hellenischem Form- und Sprachgefühl war er ihnen überlegen. Dass ich nicht etwa was nur zufällig sich zusammen fand, in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung gebracht habe,[1]) zeigt Panätius, der erste Stoiker, der nach Kleanthes wieder als Schriftsteller glänzte und der erste zugleich, der wieder rein griechischer Abkunft sich rühmen durfte. Wie Heraklit und Platon stammte Panätius aus vornehmem Hause, und wie für jene beiden so ist auch für ihn dies nicht ohne Bedeutung gewesen. Nicht bloss mag ihn dies für den Verkehr mit den römischen Grossen geschickter und geneigter gemacht haben, sondern es ist ihm auch dadurch aller Wahrscheinlichkeit nach ein Sinn für die Form und den äusseren Anstand eingepflanzt worden, der noch einem Stoiker wie Chrysipp fast gänzlich gefehlt zu haben scheint. Je mehr nun der Kynismus gerade in der Verhöhnung aller Form sich zeigte, desto mehr musste dieser Richtung in Panätius ein entschiedener Gegner erwachsen. Dass er die kynische Schroffheit der Moral zu mildern suchte, ist längst bemerkt worden. Nicht beachtet dagegen hat man Aeusserungen, die uns hier näher angehen wie bei Cicero de off. I 128: nec vero audiendi sunt Cynici aut si qui fuerunt Stoici paene cynici, qui reprehendunt et inrident, quod ea, quae turpia non sint, nominibus flagitiosa dicamus, illa autem, quae turpia sint, nominibus appellemus suis. Latrocinari, fraudare, adulterare re turpe est, sed dicitur non obscene; liberis dare operam re honestum est, nomine obscenum; pluraque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur. nos

[1]) Von Chrysipp sagt schon Galen de puls. II S. 631: *ἀλλ' εἰ τῶν τοιούτων* (sc. *Ἀττικὸς τῶν ἀμφὶ Κόδρον τε καὶ Ἐρεχθέα*) *ὄντως ἦν, οὐκ ἂν παρεχάραττεν οἷον νόμισμά τι τὸ τῆς παλαιᾶς φωνῆς ἔθος.*

autem naturam sequamur et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque adprobatione, fugiamus: status incessus, sessio accubitio, voltus oculi, manuum motus teneant illud decorum. Denn unbedenklich dürfen wir den Gedanken dieser Worte als Eigenthum des Panätius betrachten, ebenso wie den von 148: Cynicorum vero ratio tota est ejicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum. Dieselbe Anschauungsweise des Panätius, die sich in diesen Aeusserungen zu erkennen gibt, verräth sich auch in dem grossen Raum, den die Erörterung des *πρέπον* 93 ff. einnimmt; denn dieses Wort, in dem Cicero, jedenfalls nach dem Vorgange des Panätius, zwei Bedeutungen unterscheidet, wird hier in der genommen, die eine Rücksicht auf das Urtheil unserer Mitmenschen als wesentlich in sich schliesst.[1]) Dass Panätius seine das *πρέπον* betreffenden Vorschriften nicht auf das Handeln beschränkte sondern auch auf das Reden ausdehnte, beweist ausser den angeführten Stellen, an denen er sich gegen den Gebrauch obscöner Ausdrücke erklärt, besonders 37, 132 ff. Die von den Rhetoren hinsichtlich der Rede im engeren Sinne aufgestellten Regeln sollen hier durch solche ergänzt werden, die sich auf den sermo beziehen. Je methodischer Cicero hierbei zu Werke geht, desto sicherer dürfen wir sein, dass er auch hier nur den Spuren des griechischen Philosophen folgt. Er beginnt mit dem Aeusserlichsten der Stimme, und geht dann zu anderen Erfordernissen der Rede über, die er an den Beispielen bekannter Römer klar macht. Dem Crassus wird besonders Redefülle, Cäsar Witz, den beiden Catuli dagegen das bene loqui zugesprochen. Es ist

[1]) In diesem Sinne ist *πρέπον* auch zu fassen bei Marc Aurel VII 13: *οὔπω σε καταληκτικῶς* (so Gataker für *καταληπτικῶς*) *εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὔπω ὡς αὐτὸν εὖ ποιῶν.*



sehr unwahrscheinlich, dass dieses letzte sich abermals auf die Aussprache beziehe, obgleich ja auch in Bezug auf diese die Catuli als Muster hingestellt werden. Denn hier wird von andern Eigenschaften gesprochen, die an der geschriebenen Rede nicht minder als an der gesprochenen beobachtet werden können. Sonst würde ja auch nicht auf die Sokratiker als Vorbilder hingewiesen werden. Wir werden daher bei dem bene loqui an die Reinheit der Sprache denken, die von Cicero Brut. 132[1]) und de orat. III 29 dem älteren Catulus nachgerühmt wird. Diese Reinheit der Sprache oder das Freisein von fremden Bestandtheilen hatte Cicero schon 111 unter die *πρέποντα* gerechnet: omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam. ut enim sermone eo debemus uti, qui innatus est nobis, ne, ut quidam Graeca verba inculcantes, iure optimo rideamur, sic in actiones omnemque vitam nullam discrepantiam conferre debemus. Je enger diese Begründung mit der übrigen Gedankenreihe zusammenhängt, desto weniger werden wir sie für einen Zusatz Ciceros halten. Das Wahrscheinliche ist vielmehr, dass dieser einen Gedanken des Panätius, der sich auf die Reinheit der griechischen Sprache bezog, mit Rücksicht auf römische Leser modificirt hat. War aber dies die Ansicht des Panätius, dass man auf Reinheit der Sprache halten solle — und unter Reinheit der Sprache ist doch das Freisein von Barbarismen und Solöcismen zu verstehen —, dann konnte die Misshandlung der griechischen Sprache, wie sie von Zeno und Chrysipp fast grundsätzlich geübt wurde, unmöglich

[1]) Uebrigens wird auch im Brutus (vgl. 133) der Vorzug, den die Rede des Catulus hinsichtlich der Aussprache hatte, von dem anderen mehr stilistischen scharf geschieden.

Digitized by Google

seinen Beifall haben. Daher suchte er sich die Vorbilder philosophischer Darstellung anderwärts und fand sie bei den Sokratikern, wie wir ebenfalls aus Cicero lernen a. a. O. 134: sit ergo hic sermo, in quo Socratici maxime excellunt, lenis minimeque pertinax, insit in eo lepos. Es ist zu beachten dass durch hic sermo der sermo der Sokratiker als derjenige bezeichnet wird, von dem vorher die Rede war d. i. der zu dessen Erfordernissen auch die Reinheit der Sprache gehörte. Die Sokratiker rechnete er hiernach zu den *εὐδοκιμοῦντες τῶν Ἑλλήνων*, deren Gewohnheit (*ἔθος*) entscheiden soll was Barbarismus ist;[1]) was in ihren Werken sich fand, das liess er als Hellenismus gelten.[2]) Diese Vermuthung würde bestätigt werden, wenn sich nachweisen liesse, dass die Werke der Sokratiker für Panätius überhaupt das

[1]) Diog. VII 59: *ὁ δὲ βαρβαρισμὸς ἐκ τῶν κακιῶν λέξις ἐστὶ παρὰ τὸ ἔθος τῶν εὐδοκιμούντων Ἑλλήνων.* S. aber auch die folgende Anmerkung.

[2]) Diog. VII 59: *Ἑλληνισμος μὲν οὖν ἐστι φράσις ἀδιάπτωτος ἐν τῇ τεχνικῇ καὶ μὴ εἰκαίᾳ συνηθείᾳ.* In der That ist die Sprache der sokratischen Dialoge eine *τεχνικὴ συνήθεια* in einem Sinne wie es kaum wieder eine zweite gegeben hat; denn die Sprache des gewöhnlichen Lebens wird zur Darstellung wissenschaftlicher Gedanken benutzt und hat zu diesem Zwecke eine leise Milderung der ursprünglichen Roheit erfahren. Um diese Auffassung auch Panätius zuzutrauen müssten wir aber erst wissen, ob er auch die bei Diogenes a. a. O. zusammengestellten Definitionen als treffend anerkannt hat. Für die eine derselben ist es sehr unwahrscheinlich. Das *πρέπον* nämlich wird definitirt als *λέξις οἰκεία τῷ πράγματι.* Hiernach ist das *πρέπον* lediglich eine der Sache, dem Inhalt angemessene Ausdrucksweise. Diese Rücksicht kommt bei Panätius erst in zweiter Linie, obgleich sie auch nicht fehlt vgl. de off. I 134 f (ac videat in primis quibus de rebus loquatur etc. durch das inprimis wird man sich nicht irre machen lassen, da die Haupteintheilung hinsichtlich des *πρέπον* die in Rede und Gespräch ist; das inprimis ist nur mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende, besonders die geforderte Abwechselung im Gespräch, gesagt); voran geht die Rücksicht auf die Verhältnisse

Digitized by Google

Ideal philosophischer Schriftstellerei darstellten.[1]) Vermuthen kann man dies schon nach Cicero de off. I 134, wo die Sokratiker als die bezeichnet werden, die das Gespräch (sermo) zur höchsten Vollkommenheit ausgebildet haben. Unter dem Gespräch werden aber 132 auch die disputationes begriffen, worunter wir doch an die Erörterungen wissenschaftlicher Gegenstände zu denken haben. Ausserdem ist die Erinnerung an die Zeit, da das Gespräch die fast ausschliessliche Form war, in der philosophische Gegenstände erörtert wurden, auch in späterer Zeit nicht erloschen, man definirte die Dia-

---

unter denen geredet wird, da das *πρέπον*, der angemessene Ausdruck, für das Gespräch und die ruhige Mittheilung ein anderes ist als für die eigentlich so genannte Rede. Die Definition des Diogenes athmet mehr den Geist des strengen Stoicismus, der nur die Sache selbst, das Wahre und Gute, im Auge hat und daneben eine andere Rücksicht nicht aufkommen lässt. Die Definition des Panätius ist aus einer milderen Anschauungsweise hervorgegangen. Man könnte sagen, sie steht in der Mitte zwischen der strengen stoischen und der der Skeptiker, die das *πρέπον* nicht bloss von der Rücksicht auf die Redeformen sondern auch von der Rücksicht auf die verschiedenen Personen, zu denen man spricht, abhängig machten Sext. Emp. adv. math. I 228 ff (235: *δεξιῶς οὖν ἑκάστῃ περιστάσει τὸ πρέπον ἀποδιδόντες δόξομεν ἀμέμπτως ἑλληνίζειν*). — Wenn daher die Definitonen des *Ἑλληνισμὸς* u. s. w. schon den älteren Stoikern angehören mögen, so folgt daraus doch keineswegs, dass diese den dadurch bezeichneten Gegenständen auch ein eingehendes Studium zugewandt hätten. Dies scheint die Ansicht von Wachsmuth de Cratete S. 16 f zu sein. Mit demselben Recht könnte man aber daraus, dass sie die Rhetorik definirten, schliessen, sie hätten dieselbe eingehender behandelt.

[1]) Man darf diesen Gedanken nicht von vornherein deshalb für leer erklären, weil ja in diesem Falle Panätius selber hätte Dialoge schreiben müssen. Denn es ist denkbar, dass der Begriff des Dialogs, den er sich von den Werken der Sokratiker abstrahirt hatte, ein so hoher war, dass er selbst sich nicht die Kraft zutraute ihn zu erreichen. Ausserdem konnte er sich darauf berufen, dass auch die Sokratiker nicht immer sich der dialogischen Form bedient hätten.

Digitized by Google

lektik als die Kunst des Fragens und Antwortens und brauchte für dialektische Schlüsse immer noch das Wort ἐρωτᾶν: warum hätte man also nicht auch noch unter sermo so gut wie zu Platons Zeit die philosophische Darstellung überhaupt begreifen sollen? Jedenfalls lag es hiernach nahe die Sokratiker, wenn man sie einmal als Muster des Gespräches gelten liess, auch für Muster der philosophischen Darstellung überhaupt zu erklären. Aber sehen wir auch von Ciceros Worten ab, so setzt, was uns über einen Theil der literarischen Thätigkeit des Panätius überliefert wird, voraus, dass er an der sokratischen Schule und Allem was sie anging ein ungewöhnliches Interesse nahm. Denn es kann kaum Zufall sein, dass die meisten historischen Notizen, die uns von ihm erhalten sind, auf Sokrates, seine Schüler und deren Werke sich beziehen. Dass er dabei lediglich das Ziel des objektiven Historikers im Auge gehabt habe, ist auch nicht glaublich;[1]) vielmehr wahrscheinlich, dass er die Arbeiten über die sokratische Schule in der Absicht unternahm von Neuem die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken. Wie hoch in seiner Schätzung die Sokratiker standen, wie der einzige Umstand, dass Einer Sokratiker war, ihn über sonstige Mängel in dessen wissenschaftlicher Persönlichkeit hinwegsehen liess, zeigt am besten die Bewunderung, die er sogar einem Aristipp, diesem Antipoden der stoischen Schule, gezollt zu haben scheint.[2])

[1]) Schon Nietzsche Rh. Mus. 1869 S. 194 hat vermuthet, dass das Werk περὶ αἱρέσεων kein historisches sondern ein philosophisches gewesen sei.

[2]) Bei Cicero de off. I 148 lesen wir: quae vero more aguntur institutisque civilibus, de iis nihil est praecipiendum; illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutive sint, idem sibi arbitretur licere: magnis illi et divinis bonis hanc licentiam adsequebantur. Dass die Art, wie hier gewarnt wird das Vorbild des Sokrates nachzuahmen, über-



Was ihn zu den Sokratischen Werken zog, war vielleicht nicht so sehr der Inhalt als die Form derselben. Darauf kann man schon die in neuster Zeit wieder ungebührlich verwerthete Nachricht über eine Umarbeitung des Anfangs der platonischen Republik beziehen. Unter demselben Gesichtspunkt hat er aber aller Wahrscheinlichkeit nach auch die bekannte Kritik an den überlieferten Verfassernamen gewisser sokratischer Dialoge geübt. Man hat diese Kritik in neuerer Zeit überschätzt und uns einreden wollen, dass wir bei den Ergebnissen derselben uns beruhigen müssten. Das heisst aber einen Autoritätsglauben predigen, den Panätius selber am allerwenigsten gebilligt haben würde. Was wir überhaupt über die historische Kritik des Panätius erfahren, das ist zum Theil allerdings der Art, dass es ihn werth macht mit Aristarch in eine Reihe zu treten, zum Theil

einstimmt mit der Ansicht, die Panätius bei Seneca ep. 116, 5 über die Mustergiltigkeit des Weisen äussert, habe ich schon früher (S. 311, 1) bemerkt. Ausserdem stimmt aber auch das Urtheil über Aristipp so wenig zu dem Ton, den Cicero sonst diesem Philosophen gegenüber anschlägt, dass wir es kaum für Ciceros eigene Zuthat halten können. Von den magna et divina bona, die Aristipp hier ebenso wie Sokrates zugesprochen werden, ist nirgends sonst die Rede, immer erscheint er nur als der Vertreter der niedrigsten nur auf die Sinnenlust gegründeten Moral, so Tusc. II 15 de fin. I 23. 26. II 40 ff. Acad. pr. 139. de off. III 116. Nur ironisch deckt er sich mit seiner Autorität in dem Briefe an Pätus (ad fam. IX 26), und das Lob, das er ihm gelegentlich wenn er ihn mit Epikur vergleicht, zu Theil werden lässt, besteht doch nur in der Anerkennung der grösseren Ehrlichkeit und Consequenz, mit der er dieselbe Theorie vertreten habe. Dies erklärt aber nicht den Ehrenplatz, den er ihm in der Schrift de officiis neben Sokrates anweist. Dagegen würden wir, wenn Panätius an Aristipp ein besonderes Wohlgefallen hatte, dies verstehen können. Panätius wusste von dem Stifter der kyrenaischen Schule mehr als dass er die Lehre von der sinnlichen Lust gepredigt hatte: er wusste auch, wie er sich in Verhältnisse und Menschen geschickt hatte, und daran musste der Verfasser der Schrift περὶ καθήκοντος, er wusste

aber zeigt es ihn mit den Mängeln behaftet, von denen auch moderne Meister der Kritik nicht immer frei sind. Nun könnte man ja annehmen, dass das Verdammungsurtheil, das Panätius über die Mehrzahl der sokratischen Dialoge ergehen liess, sich auf äussere Zeugnisse oder auf die Eigenthümlichkeit des Inhalts gründete, also verhältnissmässig sicheren Boden unter sich hatte. Wer wie ich daran glaubt dass Panätius den Phädon nicht für ein Werk Platons hielt, der mag sich hierauf berufen als auf ein Beispiel der Art wie Panätius die Ueberlieferung von den Verfassern der sokratischen Dialoge bestritt. Dass aber dergleichen Gründe, die Beobachtung von Lehren die sich mit dem besonderen Standpunkt des betreffenden Verfassers nicht vereinigen liessen oder gar äussere Zeugnisse dem Panätius für alle die vielen sokratischen Dialoge, die ihm vorlagen, wie des Kriton, des Simon, des Glaukon, des Simmias und des Kebes, zu Gebote gestanden hätten, ist fast undenkbar. Auch der geringe Umfang dieser

von der Heiterkeit und Ruhe, die er sich unter allen Umständen bewahrt hatte, und daran musste der Verfasser der Schrift περὶ εὐθυμίας Gefallen finden. Und was die Lust betrifft, so liess sich vielleicht auch hier ein Ausgleich finden: denn die zur Leidenschaft gesteigerte Lust, die den Menschen gefangen nimmt, billigte auch Aristipp nicht und einen maassvollen Sinnengenuss hatte auch Panätius, wenn wir aus Cicero de off. I 105 schliessen dürfen, nicht geradezu verboten, wie er ja auch sonst der ἡδονῇ gegenüber nicht den schroffen Standpunkt anderer Stoiker einnahm. Dass dies aber für sich allein genügt haben würde um Aristipp einen Platz neben seinem Lehrer zu sichern, glaube ich nicht; hier kam eben noch die Verklärung hinzu, in der Panätius jeden unmittelbaren Schüler des Sokrates sah. Um dies zu widerlegen genügt es nicht auf die an die Aeusserung über Sokrates und Aristipp sich anschliessenden Worte Ciceros hinzuweisen: Cynicorum vero ratio tota est ejicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum. Denn unter den Kynikern war nur Antisthenes ein unmittelbarer Schüler des Sokrates und an den darf man da, wo von der Einseitigkeit und Schroffheit der Schule die Rede ist, immer am wenigsten denken.



Dialoge spricht dagegen.[1]) Welchen Maassstab Panätius angelegt hat um die Echtheit der sokratischen Dialoge zu entscheiden, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit schliessen aus der Art, wie die Alten diese Frage mit Bezug auf die unter Aeschines' Namen gehenden Dialoge beantworteten. Nach Diog. II 60 wurden als unechte ausgeschieden die sogenannten kopflosen (*ἀκέφαλοι*), weil sie seien *ἐκλελυμένοι καὶ οὐκ ἐπιφαίνοντες τὴν Σωκρατικὴν εὐτονίαν*. Als echte bleiben sieben übrig, von denen freilich Persäus den grösseren Theil ebenfalls verwarf, die Panätius aber anerkannt haben muss, wenn die Nachricht des Diog. II 64 überhaupt noch Bestand haben soll. Der Grund dieses Urtheils liegt abgesehen von dem schon Angeführten offenbar ausgesprochen bei Diog. a. a. O. 61 in den Worten: *οἱ δ' οὖν τῶν Αἰσχίνου τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι εἰσὶν ἑπτά* (von den platonischen Dialogen sagt Cicero de orat. III 15 in quibus omnibus fere Socrates exprimitur. Diese sieben Dialoge wurden deshalb auch von Einigen als Werke des Sokrates selber angesehen vgl. Phrynichus bei Photius bibl. cod. 158). Man liess sich, wie wir hieraus sehen, von der Vorstellung dessen leiten, was man den sokratischen Charakter nannte.[2]) Dass Panätius eine Ausnahme unter den alten Kritikern gemacht haben sollte, ist kaum anzunehmen, da aller Wahrscheinlichkeit nach Diogenes, der Pisistratus und Persäus erwähnt, dann auch die besonderen Gründe nicht verschwiegen haben würde, durch die sich Panätius bei seinem Urtheil leiten liess. Aus

---

[1]) Den geringen Umfang müssen wir daraus schliessen, dass neun Dialoge Glaukons (Diog. II 124), siebzehn Kritons (121), dreiundzwanzig des Simmias (124), und dreiunddreissig Simons (122) je in einem Bande (*ἐν ἑνὶ βιβλίῳ*) vereinigt waren.

[2]) Ausserdem unterschied man auch innerhalb der Sokratiker Xenophon, Platon und Antisthenes nach ihrem besonderen schriftstellerischen Charakter vgl. Epiktet diss. II 17, 35.

Digitized by Google

dem Anlegen eines solchen Maassstabes erklärt sich dann auch das summarische Verfahren. Dem Ideal des sokratischen Charakters entsprachen nur die Dialoge des Platon, Xenophon, Antisthenes und Aeschines, die deshalb allein mit voller Entschiedenheit für echte erklärt wurden. Mit derselben Entschiedenheit wurden andere, die Mehrzahl, verworfen, weil sie diesem Ideale nicht entsprachen. Auch das Schwanken im Urtheil hinsichtlich der Dialoge des Eukleides und Phädon erklärt sich aus der Natur des Maassstabes, der ja ebenfalls kein fest begrenzter ist und daher subjektivem Ermessen ziemlichen Spielraum lässt. Dass es formale, von der Darstellung hergenommene Gründe waren, die bei der Kritik des Panätius den Ausschlag gaben, wird auch dadurch bestätigt, dass von dem Verdammungsurtheil nur solche Werke verschont wurden, die durch das ganze Alterthum hindurch ihrer formalen Vorzüge wegen geschätzt waren.[1]) Die Voraussetzung bei dieser Vermuthung ist, dass

[1]) Nur den Werken Platons und den übrigen von Panätius herausgehobenen wird bei Diogenes besonderes Lob gespendet; die Dialoge der übrigen Sokratiker dagegen werden ohne jede Auszeichzeichnung erwähnt, auch die des Eukleides und Phädon. Es ist aber bemerkenswerth, dass wenigstens Phädons Dialoge einmal bei Gell. II 18 admodum elegantes genannt werden. So erklärt sich, dass Panätius hinsichtlich ihrer schwanken konnte. Auch für die Beantwortung der Frage, ob unter den Dialogen, die Panätius verwarf, auch die des Aristipp sich befanden, gewinnen wir jetzt ein neues Moment. Bekanntlich steht der heutige Text des Diogenes hier mit sich in Widerspruch. Denn II 64 wird Aristipp nicht mit unter denen genannt, deren Dialoge Panätius anerkannte, 85 dagegen werden ihm auf Grund der Autorität auch des Panätius eine Anzahl Schriften beigelegt, darunter gerade auch Dialoge. Dass Nietzsche Rh. M. XXIV 187 mit Recht den Namen des Panätius an der zweiten Stelle getilgt hat, wird jetzt auch darum wahrscheinlich, weil auch die Schriften Aristipps keineswegs zu denen gehören, die im Alterthum eines sonderlichen Ruhms als Werke schriftstellerischer Kunst genossen.



Panätius sich mit einem Idealbilde des sokratischen Gesprächs trug. Einzelne Züge, die zu diesem Bilde gehören, können wir mit Wahrscheinlichkeit theils aus den angeführten Stellen des Diogenes theils aus Aeusserungen entnehmen, die Cicero in der Schrift de officiis über das Wesen des sokratischen Gesprächs thut. So sagt er I 134: sit ergo hic sermo, in quo Socratici maxime excellunt, lenis minimeque pertinax, insit in eo lepos. nec vero, tamquam in possessionem suam venerit, excludat alios sed cum reliquis in rebus tum in sermone communi vicissitudinem non iniquam putet. Wie wesentlich nach Panätius geistreicher Scherz und Humor zum Charakter des sokratischen Dialogs gehörten, kann man auch daraus schliessen, dass von Cicero a. a. O. 104 der sokratische Dialog deshalb mit der altattischen Komödie auf eine Linie gestellt wird: duplex omnino est jocandi

Von der sokratischen Art und Weise, die mit der attischen Sprache so eng verwachsen ist, kann namentlich in den dorisch geschriebenen Dialogen, auf die Diog. II 83 hindeutet, nichts zu finden gewesen sein. Auch in der Kürze, da man fünf und zwanzig in einem Bande zusammenfasste (Diog. II 83), glichen sie den andern von Panätius verworfenen Dialogen. Hier kommt noch dazu, dass je höher Panätius, wie wir aus Cicero de off. I 148 schliessen dürfen, im Allgemeinen den Aristipp stellte, er desto mehr geneigt sein musste ihm auch als Schriftsteller nur Gutes zuzutrauen. — Man könnte gegen die im Text ausgesprochene Meinung, dass der sokratische Charakter über Echtheit und Unechtheit entschied, noch einwenden, dass in diesem Falle doch auch ein Theil der platonischen Dialoge hätte fallen müssen. Darauf ist zu antworten, einmal, dass wir nicht wissen, wie weit sich das Verdammungsurtheil des Panätius erstreckte — dass er nicht alle den Namen des Aeschines tragenden Dialoge für echt hielt, ist nach dem schon bemerkten anzunehmen —, dann aber dass innerhalb der echt sokratischen Gespräche sich wieder verschiedene Stufen unterscheiden liessen, da einzelne dem Ideal sich nur von weitem annäherten, wie man z. B. den Miltiades aus diesem Grunde für den frühesten Dialog des Aeschines gehalten zu haben scheint Diog. II 61.

Digitized by Google

genus: unum inliberale, petulans, flagitiosum, obscenum, alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum. quo genere non modo Plautus noster et Atticorum comoedia, sed etiam philosophorum Socraticorum libri referti sunt, multaque multorum facete dicta, ut ea, que a sene Catone conlecta sunt, quae vocant ἀποφθέγματα. Die Eigenthümlichkeit des Dialogs ist bedingt durch die Persönlichkeit des Sokrates, dessen Ironie namentlich eine nie versiegende Quelle des Humors war: wer also an dem sokratischen Dialog seine Freude hatte, dem konnte auch die Ironie des Sokrates nicht missfallen. Um so mehr sind wir berechtigt, was bei Cicero de off. I 108 zur Charakteristik des Sokrates bemerkt wird, auf Panätius zurückzuführen: de Graecis autem dulcem et facetum festivique sermonis atque in omni oratione simulatorem,[1]) quem εἴρωνα Graeci nominarunt, Socratem accepimus, contra Pythagoram et Periclem summam auctoritatem consecutos sine ulla hilaritate. Dass hiermit kein Tadel über Sokrates ausgesprochen werden soll, sagen schon die Worte selber Jedem; ausdrücklich wird ausserdem diesem Missverständniss noch vorgebeugt durch das was wir am Schluss des Abschnittes 109 lesen: innumerabiles aliae dissimilitudines sunt naturae morumque, minime tamen vituperando-

[1]) Lambinus, dem O. Ribbeck Rh. M. 1876 S. 389 zustimmt, wollte dissimulatorem herstellen. Dafür spricht Acad. II 15 wo εἰρωνεία durch dissimulatio übersetzt wird. Dagegen spricht das Wesen der εἰρωνεία, das auf der einen Seite als simulatio auf der andern als dissimulatio sich darstellt; denn wer als εἴρων sich etwas abspricht, wie Sokrates das Wissen, spricht auf der andern Seite sich etwas zu, wie Sokrates das Nichtwissen. Als virtus simulationis bezeichnet daher die εἰρωνεία Quintilian Inst. VI 2, 15, als adsimulatio VIII 6, 55, und dieselbe Auffassung setzen voraus IX 2, 46 und 48. Dass Jemand (unter dem doch wohl an Cicero in den Academica zu denken ist, obgleich Halm die Stelle nicht anführt) die εἰρωνεία durch dissimulatio übersetzte, weiss Quintilian IX 2, 44, tadelt es aber.

Digitized by Google

rum. Dieses Urtheil über die Ironie verdient darum hervorgehoben zu werden, weil es keineswegs das allgemeine war.[1]) Bei Platon ist die Ironie eine hervorstechende Eigenschaft des Sokrates, und darin liegt ausgesprochen, dass er nicht die Absicht hatte sie zu tadeln. Bei Aristoteles ist dies schon anders geworden. Nach ihm gehört die Ironie zu den fehlerhaften Extremen und ist von der richtigen Mitte, der Wahrhaftigkeit, ebenso weit entfernt als die Prahlerei.[2]) Nicht die Individualität des Aristoteles ist hiervon die Ursache. Die ganze Richtung der Philosophie hatte sich verändert; an die Stelle der Kritik war der Dogmatismus getreten. Wie aber in alter und neuer Zeit der Kritik sich gern die Ironie gesellt hat, so hat der Dogmatismus im Gegentheil immer gern sich mit einem gewissen schulmeisterlichen Ernste umkleidet (der ironischen Weise wird das Lehren ex tripode auch von Philostrat. vit. Apoll. I c. 17 entgegengesetzt). Nichts ist hierfür bezeichnender als dass Epikureer und Stoiker, die, so weit sie sonst auseinandergingen, doch im Dogmatismus zusammentrafen, auch darin übereinstimmten, dass sie beide die Ironie verwerflich fanden.[3]) In späterer Zeit kommt die Ironie wieder zu

[1]) Ueber den Begriff des *εἴρων* vgl. die Untersuchung von O. Ribbeck Rh. Mus. 1876 S. 381 ff.

[2]) Eth. Nik. II 7 p. 1108a 22.

[3]) Was die Epikureer betrifft, vgl. Cicero Brutus 292. Hier sagt Atticus: decet hoc (die Ironie) nescio quomodo illum (den Sokrates), nec Epicuro, qui id reprehendit, assentior. Ueber die Stoiker sagt Stob. ecl. II 222: *τὸ δ' εἰρωνεύεσθαι φαύλων εἶναί φασιν, οὐδένα γὰρ ἐλεύθερον καὶ σπουδαῖον εἰρωνεύεσθαι· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ σαρκάζειν, ὅ ἐστιν εἰρωνεύεσθαι μετ' ἐπισυρμοῦ τινός.* Wenn hier die Ironie den *ἐλεύθεροι* gänzlich abgesprochen wird, so geht dies noch über Aristoteles hinaus, der doch Rhet. III 18 p. 1419b 7 (denn ich sehe, beiläufig gesagt, noch keinen genügenden Grund, weshalb ich ihn nicht für den Verfasser des dritten Buches der Rhetorik halten sollte) sagt: *ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν*

Digitized by Google

Ehren. Zwar wenn Cäsar bei Cicero de orat. II 269 ff. ihr Lob singt, so will dies nicht viel sagen, da es die nothwendige Folge aus der ihm im Gespräche von Redner übertragenen Rolle ist. Desto mehr hat es zu bedeuten, dass auch der Epikureer Atticus sich zum Vertheidiger derselben aufwirft bei Cicero Brutus 292: Ego, lässt ihn Cicero sagen, ironiam illam, quam in Socrate dicunt fuisse, qua ille in Platonis et Xenophontis et Aeschinis libris utitur, facetam et elegantem puto. Est enim et minume inepti hominis et ejusdem etiam faceti, cum de sapientia disceptatur, hanc sibi ipsum detrahere, eis tribuere illudentem, qui eam sibi arrogant; ut apud Platonem Socrates in caelum effert laudibus Protagoram Hippiam Prodicum Gorgiam ceteros, se autem omnium rerum inscium fingit et rudem: decet hoc nescio quomodo illum, nec Epicuro, qui id reprehendit, assentior. Wenn Atticus sich hier nicht scheut in ausgesprochenem Gegensatze zu Epikur die Vertheidigung der Ironie zu übernehmen, so ist dies ein neuer Beweis seiner Vorliebe für Attica; denn ausser seiner alten Komödie hat dieses Land

---

γὰρ αὑτοῦ ἕνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἑτέρου. In der Nikom. Eth. IV 13 p. 1127ª 20 ff hält Aristoteles zwar daran fest, dass weder die *ἀλαζονεία* noch die *εἰρωνεία* eine Tugend sei, weil beide nicht die rechte Mitte einhalten, räumt aber ein, dass die *ἀλαζονεία* das tadelnswerthere Extrem sei. Unter diesem Gesichtspunkt konnte ihm, da das Einhalten der rechten Mitte ausserordentlich schwer ist (Nik. Eth. II 9 p. 1109ª 34), die *εἰρωνεία* als eine relative Tugend erscheinen. Daher verträgt sie sich mit der Eigenschaft des *μεγαλόψυχος*, wenigstens in dessen Verhältniss zur grossen Masse der Menschen (IV 9 p. 1124ᵇ 30). Insofern die *εἰρωνεία* eine Art von Tugend ist, kann ihr auch ein rechtes Maass zugeschrieben und sie als die Mitte zwischen zwei Extremen gefasst werden (zwischen der in die *ἀλαζονεία* umschlagenden *εἰρωνεία* und der des *βαυκοπανοῦργος* IV 13 p. 1127ᵇ 30). Es ist diese *εἰρωνεία*, die Aristoteles an Sokrates schätzte (IV 13 p. 1127ᵇ 25), in dem er also ein bedingtes, kein absolutes Ideal sah.

Digitized by Google

nichts originelleres hervorgebracht als den sokratischen Dialog, der wie er an die Person des Sokrates geknüpft ist so auch von der Ironie nicht getrennt werden kann. Dass dieses Urtheil über die Ironie damals noch nicht das allgemeine war, kann man wohl auch aus der Art schliessen wie Cicero im Brutus 299 den Namen des *εἴρων* von sich ablehnt: Quare *εἴρωνα* me, ne si Africanus quidem fuit, ut ait in historia sua C. Fannius, existumari velim. Darauf erwidert Atticus: ut voles; ego enim non alienum a te putabam, quod et in Africano fuisset et in Socrate. Atticus versteht also Ciceros Worte so, als wenn dieser mit dem Namen des *εἴρων* die Vorstellung eines gewissen Makels, jedenfalls nicht einer Tugend verband. Deshalb hält er ihm die Beispiele des Scipio Africanus und Sokrates entgegen. Die angeführten Worte sind noch aus einem andern Grunde bemerkenswerth; denn sie erinnern daran, dass C. Fannius, wie auch Cicero de orat. II 270 bestätigt, den Scipio Aemilianus als Muster eines *εἴρων* hingestellt hatte. C. Fannius aber, der Schwiegersohn des Lälius, war ein Schüler des Panätius, und allem Anschein nach hatte er auch das von ihm gelernt, in dem Namen des *εἴρων* keinen Tadel sondern ein Lob zu erblicken. So wird durch das, was wir über Panätius' Auffassung der sokratischen Ironie sagen können, nicht bloss seine Beurtheilung des sokratischen Dialogs bestätigt,[1]) sondern es zeigt sich auch hier Panätius abermals als der Sokratiker unter den Stoikern, der ähnlich wie Atticus bereit

[1]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Fehlen der Ironie von Panätius mit als Kennzeichen der unechten sokratischen Dialoge benutzt worden ist, dass sie also nach seiner Ansicht mit zum *Σωκρατικὸν ἦθος* gehörte. Atticus bei Cicero Brut. 292 sagt, dass die sokratische Ironie zu finden sei in den Dialogen des Platon, Xenophon und Aeschines. Es fehlen also nur die Dialoge des Antisthenes. Sonst wären es gerade die, die Panätius allein für echte gelten liess.

Digitized by Google

ist dieser Neigung ein Schuldogma zu opfern.[1]) Wie aber bei Atticus der Sokratismus sich nur als eine besondere Art des Atticismus darstellte, so oder doch ähnlich scheint es auch bei Panätius gewesen zu sein. Bekannt ist die Nachricht, dass er auf die attische Form des Plusquamperfekts in den platonischen Schriften geachtet habe; doch hat diese Nachricht vereinzelt nur die Bedeutung, dass sie uns auf die ausserordentliche Sorgfalt schliessen lässt, mit der er alles, was Platon anging, behandelte. Mehr ergibt sich aus einer Aeusserung bei Cicero de off. I 104: duplex omnino est jocandi genus: unum inliberale, petulans, flagitiosum, obscenum, alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum. quo genere non modo Plautus noster et Atticorum antiqua comoedia, sed etiam philosophorum Socraticorum libri referti

[1]) Da ich einmal von Panätius' Vorliebe für die Sokratiker spreche, will ich noch eine Vermuthung weiterer Prüfung anheimgeben. Bei Horat. ep. ad Pison. 309 ff. lesen wir:

scribendi recte sapere est et principium et fons:
rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae,
verbaque provisam rem non invita sequentur.
Qui didicit patriae quid debeat et quid amicis,
quo sit amore parens, quo frater amandus et hospes,
quod sit conscripti, quod judicis officium, quae
partes in bellum missi ducis, ille profecto
reddere personae scit convenientia cuique.

Was hier als Inhalt des sapere angegeben wird, rechneten die Stoiker zu den *καθήκοντα*. Dieselben werden von Stob. ecl. II 104 als Gegenstand der *φρόνησις* bezeichnet, und sapere als Uebersetzung von *φρονεῖν* zu fassen steht nichts im Wege. In Schriften *περὶ καθήκοντος* spielte auch das reddere personae convenientia cuique eine wichtige Rolle, wie wir aus Cicero de off. I 107 ff. sehen. Dass in solchen Schriften auch Vorschriften über die rednerische Darstellung gegeben wurden, zeigt Cicero I 132 ff. Und so bietet überhaupt der ganze Abschnitt der Schrift de officiis, der von dem *πρέπον* handelt, noch mancherlei Parallelen zur Poetik des Horaz, deren Eigenthümlichkeit ja gerade auf dem Gewicht beruht,

Digitized by Google

sunt, multaque multorum facete dicta, ut ea, quae a sene Catone conlecta sunt, quae vocant *ἀποφθέγματα*. facilis igitur est distinctio ingenui et inliberalis joci: alter est, si in tempore fit aut si remisso animo, magno homine dignus, alter ne libero quidem, si rerum turpitudini adhibetur verborum obscenitas. Schon Anderen ist hier aufgefallen, dass die Beispiele des feinen Scherzes, die angeführt werden, die altattische Komödie und Plautus nicht recht an ihrem Platze sind. Indess hat sich in neuester Zeit Otto Heine darüber hinweggesetzt, indem er in seiner Ausgabe bemerkt: „Plautus und die attische Komödie erwähnt er nur beiläufig, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, dass sich bei ihnen auch der obscene Witz finde." Ich weiss nicht, was Heine bewogen hat die Erwähnung des Plautus und der attischen Komödie nur für eine beiläufige zu halten; eher könnte man umgekehrt aus dem non modo — sed etiam schliessen, dass

das sie auf das den Personen und Dingen Angemessene legt. Könnte also Horaz nicht eine solche Schrift benutzt haben, insbesondere die Schrift des Panätius? Denn wie er den Panätius schätzte, zeigt carm. I 29, und Panätius berief sich gern auf die Sokratiker (Cicero de off. I 104. 134). Dass das *πρέπον* auch auf das in der Dichtkunst angemessene ausgedehnt wurde, sehen wir aus Cicero de off. I 97: haec ita intelligi possumus existimare ex eo decoro quod poetae sequuntur, de quo alio loco plura dici solent. sed tum servare illud poetas, quod deceat, dicimus, cum id, quod quaque persona dignum est, et fit et dicitur, ut si Aeacus aut Minos (vgl. quod judicis officium) diceret „oderint, dum metuant", aut „natis sepulcro ipse est parens" indecorum videretur, quod eos fuisse justos accepimus, at Atreo dicente plausus excitantur; est enim digna persona oratio. Hier wird allerdings die Dichtkunst nur beiläufig berührt. Aber könnte man nicht aus „de quo alio loco plura dici solent" schliessen, dass an einem andern Orte derselben Schrift ausführlicher davon die Rede war, etwa an dem 132 ff. bezeichneten? Heine freilich in der Anmerkung denkt an Lehrbücher der Rhetorik und Dichtkunst, unter Berufung auf Cicero or. 71.

Digitized by Google

sie gerade in erster Linie in Betracht kommen. Ferner konnten zwar auch die plautinische und die altattische Komödie als Beispiele des jocandi genus elegans, urbanum, ingeniosum, facetum angeführt werden, da es an Proben dieser Art von Witz in ihnen nicht fehlte. Nur darf nicht, wie das hier der Fall ist, gleichzeitig von der anderen derberen Art des Witzes die Rede sein. Denn da auch von dieser Art sich mindestens ebenso zahlreiche Proben in jenen Komödien finden, so können sie nicht als Beispiele allein der anderen Art angeführt werden, so lange wenigstens Beispiele noch den Zweck haben einen Gedanken zu erläutern und nicht den Leser noch mehr verwirren sollen. Aber nicht bloss um des Zusammenhangs Willen, in dem sie sich hier findet, ist die Erwähnung der altattischen Komödie auffallend, sondern auch, weil sie ein Urtheil über dieselbe in sich schliesst, das mit dem anderwärts von Cicero gefällten nicht übereinstimmt. Hier gibt die altattische Komödie ein Muster maassvollen Scherzes,[1]) in der Schrift de rep. IV. 11 f. wird sie gerade ihrer Zügellosigkeit wegen verurtheilt.[2]) Dies führt zu der Vermuthung, dass in der Schrift de officiis nicht Ciceros eigenes Urtheil sondern das eines andern vor-

---

[1]) 103: ipsumque genus jocandi non profusum nec immodestum sed ingenuum et facetum esse debet.

[2]) Dass die beiden Auffassungen der Komödie sich zuwiderlaufen, kann man auch im Einzelnen verfolgen. In der Schrift de officiis steht das jocandi genus der altattischen Komödie dem flagitiosum gegenüber, in der Schrift de republica dagegen ist gerade von den flagitia dieser Komödie die Rede (11) und wird dieselbe offenbar als carmen gefasst, quod infamiam facit flagitiumve alteri (12). Das Ideal der Komödie, das Cicero vorschwebte, als er das Werk über den Staat schrieb, ist nicht die alte Komödie des Aristophanes sondern die neue Menanders vgl. a. a. O. 13: comoediam esse imitationem vitae, speculum consuetudinis, imaginem veritatis. Bernhardy Gr. L. II 2, S. 611 hat diese Worte richtig bezogen.

Digitized by Google

liegt und auf dem Missverständniss dieses fremden Urtheils auch die Confusion der ganzen Stelle beruht. Da nun der, bei dem Cicero die altattische Komödie als Beispiel angeführt fand, aller Wahrscheinlichkeit nach auch schon mit dieser zugleich, sogut wie Cicero, die sokratischen Dialoge genannt hatte, so frägt es sich, welche Art des Witzes diesen beiden Literaturgattungen gemeinsam ist und daher ein Recht gab beide mit einander zu erwähnen. Um diese Frage zu beantworten hat uns Cicero wenigstens nicht ohne Fingerzeig gelassen. Die Grundforderung, die er an den erlaubten Scherz stellt, spricht er 103 in folgenden Worten aus: ut pueris non omnem licentiam damus sed eam quae ab honestatis actionibus non sit aliena, sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat. Auch im Witz soll hiernach eine gewisse Rechtschaffenheit des Charakters zum Vorschein kommen. Auf die altattische Komödie findet dies insofern Anwendung, als nach der im Alterthum und noch immer gangbaren Anschauung dieselbe nicht ausschliesslich und in letzter Hinsicht zu lachen machen wollte sondern das Wohl des Staates und die sittliche Besserung der Einzelnen im Auge hatte. Diese sittliche Richtung der alten Komödie hat vielleicht niemand so scharf ausgesprochen als Horaz sat. I 4, 1:

> Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poëtae
> atque alii quorum comoedia prisca virorum est,
> si quis erat dignus describi, quod malus ac fur,
> quod moechus foret aut sicarius aut alioqui
> famosus, multa cum libertate notabant.[1])

Ein solcher Witz aber, der nur das Laster beseitigen will, ist doch gewiss einer, in dem Rechtschaffenheit des Charakters sich zeigt. Diese selbe Art von Witz herrscht auch

[1]) Ornavit virtutes, insectatus est vitia sagt von einem glücklichen Nachahmer der alten Komödie Plinius ep. VI 21.

Digitized by Google

in den platonischen Dialogen; denn der Spott, der hier so reichlich über die Sophisten ausgegossen wird, ist nicht von irgend welchen selbstsüchtigen Motiven eingegeben, sondern dient einer höheren Sache.[1]) Dass wir damit den Gesichtspunkt gefunden haben, unter dem die Alten den Witz der sokratischen Dialoge mit dem der alten Komödie verglichen, wird dadurch bestätigt, dass sie überhaupt die Verbindung von Ernst und Scherz, von Anmuth und Würde für etwas beiden Eigenthümliches hielten.[2]) In dem griechischen Original, das Cicero in der Schrift de officiis benutzte, wurde also vermuthlich unterschieden zwischen einer doppelten Art der Komik: derjenigen die nur darauf ausging Andere zum Lachen zu bringen, und der, welche ernsten sittlichen Tendenzen diente und daher in sich selbst das Maass trug. Als Beispiele der letzteren Art konnte neben den sokratischen Dialogen die alte Komödie dienen, ohne dass ihr dieses Recht durch die zahlreichen Obscenitäten bestritten werden durfte. Das Eigenthümliche dieser Unterscheidung hat Cicero allem

---

[1]) Dieser edleren Art von Witz konnte man die boshafte des Archilochus und Hipponax gegenüberstellen.

[2]) Das Aristophaneo modo wird von Cicero ad Q. fr. III 19 durch et suavis et gravis erläutert (vgl. auch was Plinius ep. VI 21 von Verginius sagt: nunc primum se in vetere comoedia sed non tamquam inciperet ostendit. Non illi vis, non granditas, non subtilitas, non amaritudo, non dulcedo, non lepos defuit); von Plato heisst es im Orator 62, dass er longe omnium quicumque scripserunt aut locuti sunt exstitit et gravitate et suavitate princeps. Den Wechsel von Scherz und Ernst pries man an den sokratischen Gesprächen; denn Cicero de off. I 104 bezeichnet ihn als eine Eigenthümlichkeit des mustergiltigen Gesprächs, mustergiltige Gespräche aber sind ihm dort die sokratischen. In demselben Sinne dürfen wir aber vielleicht auch das Lob auffassen, das von Horat. sat. I 10, 16 der alten Komödie ertheilt wird:

illi scripta quibus comoedia prisca viris est
hoc stabant, hoc sunt imitandi.

Digitized by Google

Anschein nach nicht scharf genug erfasst. Er sah bei flüchtigem Lesen nur, dass zwischen zwei Arten des Scherzes unterschieden und nur die eine gebilligt wurde. Den Begriff dieser beiden Arten führte er auf eigene Hand weiter aus, indem er dem feinen und geistreichen Scherz den gemeinen und unfläthigen gegenüberstellte. Dass nun das Beispiel der altattischen Komödie nicht mehr passte, hinderte ihn nicht dasselbe trotzdem zu benutzen. Um so deutlicher erkennen wir jetzt, dass er dieses Beispiel nicht selbst gefunden sondern dem griechischen Originale, der Schrift des Panätius entlehnt hat. Dasselbe wird dann auch von den sokratischen Schriften gelten. Denn das Wahrscheinlichste ist doch hier wie anderwärts, wo den griechischen Beispielen römische gegenüberstehen, dass er die griechischen in seiner Quellenschrift fand, die römischen aber von sich aus hinzufügte. So mussten hier um die römische Nationaleitelkeit zu befriedigen der altattischen Komödie Plautus, den Sokratikern Cato das Gegengewicht halten. Wäre Cicero nicht durch solche äusserliche Rücksichten bestimmt worden, hätte er die Beispiele von sich aus und durch die Sache geleitet gefunden, dann wäre er nie dazu gekommen so Ungleichartiges wie die plauti-

---

Denn vorher geht:

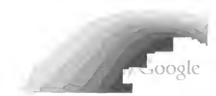
et sermone opus est modo tristi, saepe jocoso,
defendente vicem modo rhetoris atque poetae,
interdum urbani, parcentis viribus atque
extenuantis eas consulto. ridiculum acri
fortius et melius magnas plerumque secat res.

Bezieht man das hoc in hoc stabant und hoc sunt imitandi nur auf ridiculum, so wäre die Charakteristik der alten Komödie zu dürftig. Jedenfalls sieht man, dass Horaz hier eine ähnliche Mischung des ernsten und scherzenden sermo fordert wie Cicero. An Sokrates erinnern überdies bei Horaz die Worte interdum urbani, parcentis viribus atque extenuantis eas; denn dass diese den Begriff des εἴρων wiedergeben, hat Ribbeck Rh. M. 1876 richtig erkannt.

Digitized by Google

nische und die altattische Komödie,[1]) die Sentenzen Catos und die sokratischen Dialoge als gleichartig zusammenzuzustellen. Dass Panätius den Witz der altattischen Komödie und der sokratischen Dialoge zusammengestellt und als mustergiltig bezeichnet hatte, wird sich hiernach kaum noch bezweifeln lassen. Fraglich bleibt indessen noch der Grund, weshalb er beide zusammenstellte. Dass derselbe zum Theil in der moralischen Tendenz lag, die er auch der alten Komödie unterschob, haben wir schon wahrscheinlich gefunden. Aber dass deshalb allein ein feiner auf das Maassvolle und Wohlanständige haltender Mann wie Panätius sich über den bedeutenden Unterschied, der zwischen der derben Komik der alten Komödie und der feinen Ironie der sokratischen Dialoge bestand, hinweggesetzt und beide gleichmässig als Muster empfohlen hätte, halte ich nicht für möglich. Das Unwahrscheinliche, das in dieser Annahme liegt, wird auch dann nicht beseitigt, wenn man zugibt, dass Panätius seine Meinung mit Einschränkungen vorgetragen hatte, die Cicero nicht für nöthig fand zu wiederholen. Es wird erst dann beseitigt, wenn wir an die Schönheit und Reinheit der altattischen Sprache denken, die in der Komödie wie in den Dialogen gesprochen wird. Dass Panätius für diesen altattischen Dialekt Sinn hatte, wissen wir. Dann aber mussten in seinen Augen auch die plumpen und rohen Spässe der alten Komödie verklärt werden, da sie der Glanz der edelsten Sprache umstrahlte, ähnlich wie auch wir für die Derbheiten Luthers und manches Rohe unserer mittelalterlichen Literatur weniger empfänglich sind als wir ohne

[1]) Cicero meinte offenbar oder sucht wenigstens die Meinung zu erwecken, das Verhältniss der alten zur neuattischen Komödie entspräche dem des Plautus zu Terenz, welchen letzteren er anderwärts mit Menander vergleicht. Richtiger hält Plinius Ep. VI 23 Plautus und Terenz von der altattischen Komödie ganz gesondert.



Zweifel sein würden, wenn uns dasselbe in der entarteten Sprache unserer Zeit geboten würde.[1]) Dass Panätius die Vorzüge der altattischen Sprache zu schätzen wusste, ist um so weniger auffallend, als er der Schüler des Krates von Mallos war, der über den attischen Dialekt geschrieben hatte.[2]) Wie aber Panätius die platonische Lehre nicht bloss bewunderte sondern sich aneignete, wie er die Form des sokratischen Gesprächs nicht bloss in ihrer Eigenthümlichkeit erfasste sondern auch zur Nachahmung empfahl, so wird er auch den attischen Dialekt nicht bloss mit der Objectivität des Grammatikers erforscht sondern für den schriftstellerischen Gebrauch, insbesondere auf philosophischem Gebiete empfohlen haben. Panätius war, wie hiernach wahrscheinlich wird, der Atticist unter den Philosophen. Was für die Atticisten unter den Rhetoren ein Lysias oder Demosthenes, das waren für ihn die attischen unter den Philosophen die Sokratiker. Daher nahmen auch seine Studien eine ähnliche Richtung: wie die Rhetoren die erhaltenen Reden so untersuchte er die sokratischen Dialoge in Bezug auf ihre Echtheit und Unechtheit und wie die Rhetoren so

---

[1]) Noch näher lag es auf Cicero hinzuweisen, der die plautinische Komödie schwerlich als ein Muster des jocandi genus elegans, urbanum, facetum hingestellt haben würde, wenn er nicht ebenso sehr wie sein Lehrer Aelius Stilo (Quintil. XI, 99) durch die Schönheit des Lateins geblendet worden wäre. — So werden auch unter den Italienern manche durch ihre Bewunderung des Toskanischen verführt jedes Wort, jede Wendung, die diesem Dialekt angehört, für schön und edel zu halten: selbst Manzoni konnte deshalb der Vorwurf nicht erspart werden, dass er rohe Ausdrücke des Volksmundes in die Schriftsprache aufgenommen habe nur weil dieses Volk das toskanische war.

[2]) Krates hatte auch den Aristophanes commentirt und über die Komödie geschrieben (Wachsmuth S. 32), Panätius' Arbeiten über die Sokratiker und den Dialog könnten dazu die Ergänzung gewesen sein.

Digitized by Google

scheint auch er damit biographische Forschungen verbunden zu haben.[1]) Am höchsten unter den Sokratikern stellte er offenbar Platon. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass er und seine Anhänger unter denen zu verstehen sind, die nach Dionys *περὶ τῆς λεκτικῆς Δημοσθένους δεινότ.* c. 23 Plato als den grössten Meister griechischer Prosa priesen.[2])

---

[1]) Von solchen wenigstens, die sich auf das Leben des Sokrates beziehen, scheinen noch Spuren vorzuliegen darin dass er nach Plutarch Aristid. c. 27 (Athen. XIII 556 A) denen widersprochen hatte, die Sokrates zwei Frauen gaben. Plutarch citirt *ἐν τοῖς περὶ Σωκράτους*; ob dies eine selbständige Schrift oder der Theil eines grösseren Werkes war, wissen wir nicht. Derselben Schrift gehört auch, was man bisher übersehen zu haben scheint, noch die gegen Demetrius von Phaleron gerichtete Bemerkung an, dass der auf einem choregischen Dreifuss genannte Aristides nicht der berühmte Staatsmann dieses Namens sein könne Plut. Aristid. 1. Freilich wird hier nur Panätius schlechthin, ohne Angabe der Schrift, citirt. Da aber die Bemerkung des Demetrius, gegen die sich Panätius wendet, dessen *Σωκράτης* entnommen ist, so wird wohl auch Panätius' Polemik *ἐν τοῖς περὶ Σωκράτους* gestanden haben; dies ist um so wahrscheinlicher als ebendaher auch stammte was Panätius über die zwei Frauen des Sokrates gesagt hatte, damit aber gleichfalls eine von Demetrius im *Σωκράτης* aufgestellte Ansicht bestritten werden sollte. Derselben Schrift ist vermuthlich die beim Schol. zu Aristoph. Frösch. 1491 erhaltene Notiz entnommen, dass der dort genannte Sokrates nicht der Philosoph sondern ein Tragiker des Namens sei. Dass man aber diese Schrift der Sammlung der sokratischen Dialoge in ähnlicher Weise vorangestellt habe wie die Lebensbeschreibungen der zehn Redner der Sammlung der Reden, ist eine in der Luft schwebende Vermuthung van Lyndens S. 61, die sich auf Horat. carm. I 29 nicht gründen lässt. Wenn freilich neuere Erklärer des Horaz behaupten, dass der Dichter nur deshalb Panätius und die Socratica domus verbunden habe, weil Panätius nihil expetendum docuerit nisi honestum, so zeugt dies von einer äusserst oberflächlichen Kenntniss der alten Philosophie.

[2]) Die Worte lauten: *περὶ δὲ Πλάτωνος ἤδη διαλέξομαι τά γ' ἐμοὶ δοκοῦντα, μετὰ παῤῥησίας, οὐδὲν οὔτε τῇ δόξῃ τἀνδρὸς προστι-*

Digitized by Google

Wir kommen jetzt dazu von den Ergebnissen der Untersuchung die Anwendung zu machen. Wer so, wie ich es von

---

θεὶς οὔτε τῆς ἀληθείας ἀφαιρούμενος· καὶ μάλιστα ἐπεί τινες ἀξιοῦσι πάντων αὐτὸν ἀποφαίνειν φιλοσόφων τε καὶ ῥητόρων ἑρμηνεῦσαι τὰ πράγματα δαιμονιώτατον παρακελεύονταί τε ἡμῖν ὅρῳ καὶ κανόνι χρῆσθαι καθαρῶν ἅμα καὶ ἰσχυρῶν λόγων τούτῳ τῷ ἀνδρί· ἤδη δέ τινων ἤκουσα ἐγὼ λεγόντων, ὡς, εἰ καὶ παρὰ θεοῖς διάλεκτός ἐστιν, ᾗ τὸ τῶν ἀνθρώπων κέχρηται γένος, οὐκ ἄλλως ὁ βασιλεὺς ὢν αὐτῶν διαλέγεται θεὸς ἢ ὡς Πλάτων. πρὸς δὴ τοιαύτας ὑπολήψεις καὶ τερατείας ἀνθρώπων ἡμιτελῶν περὶ λόγους, οἳ τὴν εὐγενῆ κατασκευὴν οὐκ ἴσασιν κτλ.. Dass diejenigen, die so über Plato urtheilten (der Ausdruck scheint übrigens schablonenhaft zu sein, wie man daraus sieht, dass Demokrit bei Sext. Emp. adv. dogm. I 265 genannt wird ὁ τῇ Διὸς φωνῇ παρεικαζόμενος), nicht Rhetoren waren, ergibt sich schon daraus, dass Dionys sie ἡμιτελεῖς περὶ λόγους nennt. Bestimmter sehen wir aus Cicero Brutus 121: quid enim uberior in dicendo Platone? Jovem sic ajunt philosophi, si Graece loquatur, loqui, dass es Philosophen waren. (Es ist ein arger Flüchtigkeitsfehler, wenn Plut. Cic. 24 diesen Ausspruch Cicero selber beilegt). Eine solche schwärmerische Verehrung des grossen attischen Philosophen, wie sie aus diesen Worten spricht, sind wir bei den damaligen Vertretern der Akademie (an die Blass. Griech. Bereds. S. 101 denkt), einem Philo und Antiochus oder auch Charmadas (vgl. jedoch Cicero de orat. I 47. 89) nicht berechtigt anzunehmen. Wir kennen nur einen Philosophen, der in jener Zeit sich ähnlich über Plato geäussert hatte, und das war Panätius nach Cicero Tuscul. I 79: credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Unter allen Umständen spricht aus diesen Worten eine Verehrung Platons, die wohl zu einer solchen Aeusserung, wie sie Cicero im Brutus und Dionysius berücksichtigen, führen konnte. Noch mehr aber tritt die Uebereinstimmung der beiden Aeusserungen über Plato hervor, wenn man den Homerus philosophorum anders als bisher geschehen zu sein scheint erklärt. Man scheint darunter nichts weiter verstanden zu haben als den der in seiner Art der Beste ist; der Homer unter den Philosophen wäre denn also nicht mehr als der grösste aller Philosophen. Diese Er-

Panätius wahrscheinlich gemacht habe, die attischen Philosophen und deren Werke für die höchsten Normen der Dar-

---

klärung leidet aber an dem Uebelstand, dass dann mit Homerus philosophorum dasselbe gesagt wäre, was schon vorher durch sapientissimus ausgedrückt war. Ich meine daher, dass Homer hier nicht im Allgemeinen den besten in seiner Art sondern bestimmter den grössten Meister der Sprache und Darstellung bedeutet. Was in dieser Beziehung Homer unter den Dichtern ist, das ist Plato unter den Philosophen. Folgen wir dieser Erklärung, dann sind die Worte der Tusculanen nicht mehr eine willkürliche Häufung überschwänglicher Ausdrücke, vielmehr zeigt sich in ihnen eine bestimmte Ordnung, indem an der Spitze ein allgemein lobendes Prädicat, divinus, steht, danach eins das sich auf die intellectuelle, sapientissimus, dann eins das sich auf die moralische, sanctissimus, und endlich eins, das sich auf die formale Seite in Platons Wesen bezieht, Homerus philosophorum. Dass wir mit dieser Erklärung den Sinn des Panätius getroffen haben, zeigen die Urtheile Anderer über Platon, die, wenn sie ihn mit Homer vergleichen, dies ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Darstellungsweise thun. Ich meine damit natürlich nicht die öfter besprochene Abhängigkeit Platos vom homerischen Sprachschatz, sondern solche Urtheile wie Longins de sublim. 14: *οὐκοῦν καὶ ἡμᾶς, ἡνίκ' ἂν διαπονῶμεν ὑψηγορίας τι καὶ μεγαλοφροσύνης δεόμενον, καλὸν ἀναπλάττεσθαι ταῖς ψυχαῖς, πῶς ἂν εἰ τύχοι ταὐτὸ τοῦθ' Ὅμηρος εἶπεν, πῶς δ' ἂν Πλάτων ἢ Δημοσθένης ὕψωσαν ἢ ἐν ἱστορίᾳ Θουκυδίδης.* Hier wird Homer, dem Meister des erhabenen Stils unter den Dichtern, von den Philosophen Plato, von den Rednern Demosthenes und von den Historikern Thukydides an die Seite gestellt. Von der gleichen Anschauung ging wohl auch Galen aus, als er de plac. Hipp. et Plat. p. 503 neben der Autorität Platons das Zeugniss von Homer, Thukydides und Demosthenes benutzte; dass er hierbei Posidon folgte, ist eine durch den Zusammenhang (vgl. 502) nahe gelegte Vermuthung. Derselbe Gesichtspunkt der Form und Darstellung war auch für Quintilian maassgebend, wenn er Plato mit Homer vergleicht X 81: philosophorum — quis dubitet Platonem esse praecipuum sive acumine disserendi sive eloquendi facultate divina quadam et Homerica? multum enim supra prosam orationem, quam pedestrem Graeci vocant, surgit, ut mihi non hominis ingenio sed tamquam Delphico videatur oraculo instinctus. Da die Verehrung



stellung und Sprache hielt, der konnte unmöglich gegen den sprachlichen Ausdruck so gleichgiltig sein, wie die älteren Stoiker. Ein Grammatiker wie Aristophanes von Byzanz

---

Posidons für Plato der des Panätius die Waage hielt, so dürfen wir nach dem, was ich über seine Darstellungsweise S. 269 f. bemerkt habe, auf ihn vielleicht Dionys de Dinarch. c. 8 beziehen: *καὶ οἱ μὲν Πλάτωνα μιμεῖσθαι λέγοντες, καὶ τὸ μὲν ἀρχαῖον καὶ ὑψηλὸν καὶ εὔχαρι καὶ καλὸν οὐ δυνάμενοι λαβεῖν, διθυραμβώδη δὲ ὀνόματα καὶ φορτικὰ εἰσφέροντες κατὰ τοῦτ' ἐλέγχονται ῥᾳδίως.* Von demselben Urtheil konnte auch Panätius betroffen werden, wenn man ihn mit Demosthenes oder Lysias verglich. Dass Dionys keine Redner unter den Platonikern meint, scheint sich aus dem Folgenden *ὥσπερ γε καὶ ἐπὶ τῶν ῥητόρων* zu ergeben. — Haben wir die Ungenannten bei Dionysius und Cicero richtig auf Panätius bezogen, dann fällt vielleicht auch ein neues Licht auf das Urtheil über Demosthenes (Plut. Dem. 13), von dem schon früher (S. 328, 1) die Rede war. Wie kam Panätius dazu über Demosthenes ein Urtheil abzugeben? Dass er es lediglich vom rhetorischen oder historischen Standpunkte aus gethan habe, ist sehr unwahrscheinlich, vielmehr wahrscheinlich, dass es irgendwie mit der Philosophie in Zusammenhang stand. Bedenken wir nun, dass der Stoiker Antipater eine eigene Schrift geschrieben hatte *Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν* (Clem. Alex. Strom. V 254 Sylb. vgl. S. 256), und halten hiermit Panätius' Urtheil über Demosthenes zusammen, derselbe spreche *ὡς μόνου τοῦ καλοῦ δι' αὐτὸ αἱρετοῦ ὄντος*, so liegt die Annahme sehr nahe, dass auch Panätius in Demosthenes wenn nicht einen Schüler Platons, wovor ihn vielleicht sein kritischer Sinn bewahrte, doch einen vom Geiste Platons erfüllten Redner sah (ähnlich wandte auch der Akademiker Charmadas den Rhetoren, die ihm Demosthenes als das Ideal des Redners priesen, ein, dass derselbe ein Schüler Platons gewesen Cicero de orat. I 89). Ich habe schon früher (S. 329 Anm.) bemerkt, dass dieses Urtheil vielleicht in der Schrift *περὶ καθήκοντος* seinen Platz hatte. Der geeignetste scheint mir in dem Original zu der Auseinandersetzung über die Beredsamkeit bei Cicero de off. II 48 ff. zu sein. Denn dass der Römer hier den Spuren des griechischen Philosophen folgt, zeigt deutlich 51: judicis est semper in causis verum sequi, patroni non numquam verisimile, etiam si minus sit verum, defendere; quod scribere, praesertim cum de philosophia scriberem, non auderem, nisi

Digitized by Google

tadelte schon die Idiotismen Epikurs.[1]) Wie viel mehr mussten den ebenfalls grammatisch gebildeten Panätius die Barbarismen und Solöcismen seiner Schulgenossen anwidern. Als einen Verehrer der reinen griechischen Sprache, wie sie ihm in den Schriften der Sokratiker und besonders Platons entgegentrat, konnte er die unzähligen technischen Ausdrücke der Stoiker nicht billigen, die der Sprache Gewalt anthaten und für das Verständniss entbehrlich waren. Hierauf wird es sich, wenigstens zum Theil, beziehen, wenn Cicero de fin. IV 79 sagt, dass er die tristitia und asperitas der stoischen Rede vermied, dass er die disserendi spinae nicht billigte, dass er in der Darstellung illustrior war, und unter seinen Vorbildern an erster Stelle Plato nennt. Wie er hierbei im Einzelnen verfuhr, können wir aus einem Beispiel lernen, das uns Galen *περὶ ἀρίστ. διδασκ.* c. 1 gibt. Derselbe sagt

idem placeret gravissimo Stoicorum Panaetio. Ich brauche nur mit einem Wort daran zu erinnern, dass Panätius nicht der erste Philosoph war, der den Rhetoren das Zugeständniss machte, dass er in der Rede das Wahrscheinliche an die Stelle des Wahren treten liess, sondern dass er auch hierin seinen Vorgänger schon in Platon hatte. Dieselbe Ansicht, dass das Wahrscheinliche allein die Aufgabe des Redners sei, spricht Scävola aus bei Cicero de orat. I 44 und wir lernen aus seinen Worten 75, dass er damit nur Gedanken seines Lehrers Panätius wiederholte. Wir dürfen aus demselben Grunde auch einen Theil des Uebrigen, was er 35 ff. über das Verhältniss der Philosophen und Redner sagt, auf Rechnung des Panätius setzen. Auf Panätius' Ansicht kann man auch Schlüsse ziehen aus der rhetorischen Theorie seines Schülers Mnesarchos, die uns ebenda 83 mitgetheilt wird.

[1]) Diog. X 13, dazu Nauck Aristoph Byz. S. 250 f. Den Epikur schützte seine attische Abkunft vor den Barbarismen und Solöcismen seiner stoischen Zeitgenossen. Seine Sprache war nur gemein und unwissenschaftlich, ein Beispiel der *βιωτική τις ἀφελὴς συνήθεια τῶν ἰδιωτῶν* (Sext. Emp. adv. math. I 232). Von dem verfeinerten Dialekt des Städters unterschied man ausserdem auch in Attika die grobe Sprache des Bauern, wofür die Spätern (Sextus a. a. O. 228) sich auf den Dichter Aristophanes (fr. inc. 98 Bergk) beriefen.

Digitized by Google

von dem Akademiker Favorinus: *ἐν δὲ τῷ Πλουτάρχῳ συγχωρεῖν ἔοικεν εἶναί τι βεβαίως γνωστόν. ἄμεινον γὰρ οὕτως ὀνομάζειν τὸ καταληπτὸν ἀποχωροῦντας ὀνόματι Στωϊκῷ* (?).[1] *καὶ ἔγωγε ἐθαύμαζον νὴ τοὺς θεούς, ὅπως ὁ Φαβωρῖνος, εἰς τὴν τῶν Ἀττικῶν φωνὴν εἰωθὼς μεταλαμβάνειν ἕκαστα τῶν ὀνομάτων, οὐ παύεται λέγων οὔτε τὸ καταληπτὸν οὔτε τὴν κατάληψιν οὔτε τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν οὔτε τὰ τούτοις ἀντικείμενα οἷον στερητικῶς λεγόμενα, ἀκατάληπτον φαντασίαν ἢ τὴν ἀκαταληψίαν αὐτήν.* Der Vorgänger dieser späteren Atticisten unter den Philosophen wird Panätius wenigstens bis zu einem gewissen Grade gewesen sein; es ist daher auch unter diesem Gesichtspunkt nicht unwahrscheinlich, dass er ebenso, wie jene es vermieden *κατάληψις* und was damit zusammenhängt in dem specifisch stoischen Sinne zu gebrauchen, dem *προηγμένον* in seiner technischen Bedeutung aus dem Wege ging und statt dessen lieber wie Plato entweder einfach *ἀγαθὸν* oder einen jedem Missverständnisse vorbeugenden Ausdruck wie *λεγόμενον ἀγαθὸν* setzte. Der eigentliche Beweis für diese Vermuthung liegt indessen erst darin, dass Panätius und die ihm folgenden jüngeren Stoiker auch anderwärts von der stoischen Terminologie zur gut griechischen Ausdrucksweise zurückgekehrt sind. Dass Posidonius sich des Wortes *σοφὸς* nicht bloss in dem strengen,[2] sondern auch in dem gewöhnlichen weiteren Sinne bediente, ergab sich uns (S. 286 f.) schon aus Seneca ep. 90, 5 ff. Dasselbe haben wir an

[1]) Es ist wohl zu schreiben *ἀποχωροῦντας ὀνόματος Στωϊκοῦ* vgl. Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 371: *Ποσειδώνιος μέν γε τελέως ἀπεχώρησεν ἀμφοτέρων τῶν δοξῶν.* 367. 477. 481. Es sind dies nur nach Zufall aufgelesene Stellen.

[2]) Dass ihm dieser nicht fremd war, so wenig als Plato, ersehen wir aus dem Unterschied, den er z. B. bei Galen de Hipp. et Plat. plac. S. 417 zwischen *προκόπτοντες* und *σοφοὶ* macht.

Digitized by Google

dem *καλὸν* beobachtet (S. 327). Liegt dieser Sprachgebrauch dem Urtheil des Panätius über Demosthenes (Plut. Demosth. 13) zu Grunde, dann gilt, wie ich schon früher (S. 330 Anm.) vermuthet habe, dasselbe auch für das *αἱρετόν*, das nach strenger Terminologie ja nur von dem was im vollen Sinne des Wortes ein Gut ist gebraucht werden darf. In feste Grenzen wurde ferner von den Stoikern die Bedeutung von *ὀρέγεσθαι* und den damit zusammenhängenden Bildungen wie *ὀρεκτὸν* und *ὄρεξις* eingeschlossen. Gegenstand des *ὀρέγεσθαι* sollten die *ἀγαθὰ* (Stob. ecl. eth. 196), die *ὄρεξις* sollte nur das von der Vernunft geleitete Streben sein[1]) und eben darum sich nur

---

[1]) Stob. ecl. eth. 162: *ἡ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμὴ ἀλλα λογικῆς ὁρμῆς εἶδος.* Bestimmter Chrysipp bei Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 367: *ὁρμὴ λογικὴ ἐπί τι, ὅσον χρή, ἧδον* S. 487. Dieselbe Definition 380 mit dem Zusatz *αὐτῷ* nach *ἧδον*, durch den der Ausdruck ein Beispiel für Chrysipps Solöcismen wird. Ich führe diese letztere Definition auch deshalb an, um einen Irrthum Zellers zu berichtigen, der es für zweifellos zu halten scheint (vgl. IIIa S. 224, 1), dass an den beiden Stellen, an denen bei Stob. ecl. eth. 162 die *ὄρουσις* erwähnt wird, vielmehr die *ὄρεξις* hergestellt werden muss. Auf diese Weise würden wir als Definition der *ὄρεξις* erhalten *φορὰ διανοίας ἐπί τι μέλλον.* Das eigenthümliche Merkmal wäre hiernach in die Richtung auf etwas Zukünftiges gesetzt, und vielleicht sollte dadurch einer Verwechselung mit der *ἐγχείρησις* vorgebeugt werden, die gleichfalls zu den *πρακτικαὶ ὁρμαὶ* gezählt wird und deren Definition lautet *ὁρμὴ ἐπὶ τινος ἐν χερσὶν ἤδη ὄντος.* Dieses Merkmal findet sich nun aber in der Definition Chrysipps nicht. Und umgekehrt werden in dieser Merkmale hervorgehoben, die bei Stobäus fehlen. Man kann einwenden, dass verschiedene Stoiker dasselbe Wort verschieden definirten, und gerade hinsichtlich der *ὄρεξις* können wir dies bestätigen. Denn eine andere als die Chrysippische Definition schwebt offenbar Epiktet vor, wenn er man. 2, 1 erklärt, dass die *ὄρεξις* verheisse *τὸ ἐπιτυχεῖν οὗ ὀρέγῃ,* und diss. I 4, 1 als Gegenstand derselben die *ἀγαθὰ* bezeichnet. Aber von einer Richtung auf ein Zukünftiges als einem Merkmal der *ὄρεξις* ist doch auch hier nicht die Rede. Es müssten also sehr dringende Gründe sein, die uns bewegen sollten der Ueberlieferung zum Trotz aus der

Digitized by Google

ὄρουσις eine ὄρεξις zu machen und damit eine in unserer stoischen Literatur unerhörte Definition der letzteren zu schaffen. Der einzige Grund, den ich mir denken kann, ist der Zusammenhang, in dem sich jene Definition bei Stobäus findet, und zwar in dem Falle, dass er uns zu der Erwartung berechtigte eine vollständige Definition der ὄρεξις zu erhalten. Denn eine solche erhalten wir allerdings nicht, sondern erfahren nur, dass die ὄρεξις eine Art der ὁρμὴ λογικὴ ist. Zu jener Erwartung sind wir aber keineswegs berechtigt, da es sich hier nicht um Angaben zunächst über die ὄρεξις sondern über die ὁρμὴ handelt. Zuerst wird eine Definition dieses Wortes gegeben, insofern es eine mehrere Arten unter sich begreifende Gattung bezeichnet. (Nach Meineke lauten die fraglichen Worte in den Handschriften so: *τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος ταύτης δ' ἐνὶ ἀεὶ θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις.* Das Richtige ist hiernach offenbar, dass man nach *γένος* interpungirt und dann fortfährt: *ταύτης δ' ἐν εἴδει θεωρεῖσθαι.* Man vergleiche zum Ueberfluss 164: *ἐπεὶ δ' ἐν εἴδει τὸ πάθος τῆς ὁρμῆς ἐστι.* Hiernach ist es wohl nicht nöthig die Vermuthung von Heine Stob. ecl. loc. nonn. S. 11 zurückzuweisen: *κατὰ τ. γ. δ' ἐν ταύτῃ δύο θεωρεῖσθαι.*) Darauf werden die beiden Hauptarten angegeben. Dass nun aber in dieser Zergliederung der Begriffe nicht immer weiter herabgestiegen wurde, sehen wir aus den Worten, die 162 das Vorhergesagte zusammenfassen: *ὥστε μέχρι μὲν τούτων τετραχῶς ὁρμὴν λέγεσθαι, διχῶς δ' ἀφορμήν, προστεθείσης καὶ τῆς ἕξεως τῆς ὁρμητικῆς, ἣν δὴ καὶ ἰδίως ὁρμὴν λέγουσιν, ἀφ' ἧς συμβαίνει ὁρμᾶν πανταχοῖ.* Hiernach waren in dem Vorhergehenden die verschiedenen Bedeutungen von ὁρμὴ festgestellt worden, deren es drei sein sollen. Davon sind zwei noch in dem überlieferten Texte nachweisbar, die dritte ist vermuthlich in der nach *φοράν τινα* anzunehmenden Lücke untergegangen. (Wahrscheinlich ist diese dritte Bedeutung diejenige, wonach ὁρμὴ auch die in den vernunftlosen Thieren waltenden Triebe bezeichnen kann: wenigstens wird bei Diog. VII 86 das *κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι* als den Thieren eigen von dem *κατὰ λόγον ζῆν* vernünftiger Wesen unterschieden.) Zu einer genauen Definition der ὄρεξις war also keine Nöthigung vorhanden. Die Bemerkung über die ὄρεξις (*ἡ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμὴ ἀλλὰ λογικῆς ὁρμῆς εἶδος*) soll daher nur einem Einwand vorbeugen, den einer gegen die Behauptung richten könnte, dass die λογικὴ ὁρμὴ sowohl als die ἄλογος ohne Namen seien. Aber auch darauf darf man sich um eine Definition der ὄρεξις in den

Digitized by Google

im Weisen finden.[1]) Den Gegensatz zum ὀρέγεσθαι bildet das ἐπιθυμεῖν, das deshalb nur den Schlechten (φαῦλοι) zukommen soll; so streng nahmen es die Stoiker mit dieser Bestimmung, dass sie dem griechischen Sprachgebrauch zum Trotz das διψῆν nicht als ein ἐπιθυμεῖν gelten liessen, weil ja der Gute nicht minder als der Schlechte

Text einzuschieben nicht berufen, dass 162 f. unter den Definitionen der verschiedenen Arten der πρακτικὴ ὁρμή die der ὄρεξις fehlt und dadurch vorausgesetzt werde, dass sie vorher gegeben war. Denn diese Aufzählung der einzelnen Arten will erstens keineswegs vollständig sein (τῆς δὲ πρακτικῆς ὁρμῆς πλείονα εἴδη εἶναι ἐν οἷς καὶ ταῦτα = wozu unter andern auch folgende gehören) und schliesst zweitens streng genommen eine Definition der ὄρεξις als Art der λογικὴ ὁρμή aus, weil darin das Wort ὄρεξις bereits in einem weiteren Sinne zur Verwendung gekommen ist (denn die Definition der βούλησις als εὔλογος ὄρεξις setzt doch eine ἄλογος ὄρεξις voraus). Die ὄρουσις aus dem Text des Stobäus auszumerzen wird aber noch durch anderes widerrathen. Wenn hier gesagt wird, dass ὁρμή gelegentlich die Bedeutung von ὄρουσις annehmen könne, so stimmt dies dazu, dass Hesychius ὀρούω durch ὁρμῶ und ὀρούματα durch ὁρμήματα erklärt. Und was die Definition der ὄρουσις als φορὰ διανοίας ἐπί τι μέλλον betrifft, so ist sie offenbar aus demselben Gefühl von der Bedeutung des Wortes entstanden wie die bei Philo de nom. mutat. p. 1069 (I S. 602, 43 ed. Mangey): τὸ δὲ γινόμενον ὄρουσιν (denn so ist st. ἔρυσιν mit Mangey zu schreiben) ἐκάλεσαν, οἷς ὀνοματοποεῖν ἔθος, ὁρμήν τινα πρὸ ὁρμῆς ὑπάρχουσαν. Uebrigens haben wir hier abermals einen Beweis, wie die Definitionen der Stoiker variirten; denn was bei Philo als Definition der ὄρουσις gilt, das gibt Stobäus 164 als Definition der ἐπιβολή.

[1]) Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 487: μὴ συγχωροῦντες ὀρέγεσθαι λέγειν (nämlich vom διψῶν), αἴτιον γάρ τι τὴν ὄρεξιν εἶναι καὶ μόνον τοῦ σοφοῦ. Ich führe die Worte auch deshalb an, um einen Fehler des Textes zu berichtigen. Denn was αἴτιον heissen soll (über den Begriff, den Chrysipp mit diesem Worte verband, s. Stob. ecl. I 338), das auch Müller noch beibehalten hat, verstehe ich nicht. Es wird wohl zu schreiben sein ἀστεῖον in dem bekannten Sinne dieses Wortes, in dem es mit σπουδαῖος wechseln kann, zumal da gleich im Folgenden den φαῦλοι die ἀστεῖοι gegenübergestellt werden.

Digitized by Google

Durst empfinden müsse.[1]) Dass Chrysipp gegen diesen Sprachgebrauch gelegentlich verstossen habe, machten ihm freilich seine Gegner zum Vorwurf. Hierbei ist aber zu berücksichtigen, dass dieser Verstoss sich in der Hauptsache auf einen einzigen Fall, die Definition der *ἐπιθυμία* beschränkt zu haben scheint, die er als *ὄρεξις ἄλογος* bezeichnete (Galen a. a. O. 366). In diesem Falle aber kann er aus Bequemlichkeit und zur Erleichterung des Verständnisses die althergebrachte und bekannte Definition festgehalten haben, die schon Aristoteles gegeben hatte.[2]) Einen anderen mildernden Umstand hat Galen selber S. 380 hervorgehoben, dass nämlich diese verschiedenen Auffassungen der *ὄρεξις* sich in verschiedenen Schriften[3]) fanden. Dergleichen mildernde Umstände lassen sich aber für Posidonius nicht geltend machen, wenn derselbe von einem *ὀρεκτὸν* und somit auch von einem *ὀρέγεσθαι* nicht bloss des vernünftigen Seelentheils sondern auch der beiden niederen gesprochen hatte (Galen a. a. O. S. 472). Eine solche Ausdrucksweise berechtigt viel mehr, als wenn er wie Chrysipp einer einmal

---

[1]) Galen a. a. O. S. 487: *εἰ δὲ αὖ ἐπιθυμεῖν (πόματος εἴποις τὸν διψῶντα), τὸ μὲν γὰρ διψῆν οὐκ ἐν τοῖς φαύλοις μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀστείοις γίνεσθαι, τὴν δὲ ἐπιθυμίαν αὐτήν τε φαύλην εἶναι καὶ μόνοις τοῖς φαύλοις ἐγγίνεσθαι.*

[2]) Sie findet sich auch bei Diog. VII 113. Im Wesentlichen auch bei Stob. ecl. II 172, nur mit dem äusserlichen Unterschiede, dass an die Stelle von *ἄλογος* getreten ist *ἀπειθὴς λόγῳ*. Wie hier so muss auch in der Definition der *βούλησις* als *εὔλογος ὄρεξις* (Diog. 116. Stob. 164) das Wort *ὄρεξις* in einem weiteren Sinne genommen werden. Auch hier konnten die Stoiker sich auf Aristoteles als auf ihren Vorgänger berufen.

[3]) *τὴν τοίνυν ἐπιθυμίαν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ὁρισάμενος ὄρεξιν ἄλογον αὐτὴν πάλιν τὴν ὄρεξιν ἐν ἕκτῳ τῶν κατὰ γένος ὅρων ὁρμὴν λογικὴν εἶναί φησιν ἐπί τι, ὅσον χρή, ἡδὺν αὐτῷ — — — ἀλλὰ τὸ μὲν ἐν διαφέρουσιν ἤτοι βιβλίοις ἢ χωρίοις βιβλίων ἀναισθήτως ἔχειν τῆς ἐναντιολογίας ἧττον δεινόν.*

Digitized by Google

gangbaren Definition zu Liebe von der Terminologie abgewichen wäre, zu dem Schlusse, dass er sich um diese Terminologie überhaupt nicht viel kümmerte. Noch deutlicher tritt dies in den von Galen S. 397 angeführten Worten hervor: *τοιούτων δὲ ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένων διαπορήσειεν ἄν τις πρῶτον μέν, πῶς οἱ σοφοὶ μέγιστα καὶ ἀνυπέρβλητα νομίζοντες εἶναι ἀγαθὰ τὰ καλὰ πάντα οὐκ ἐμπαθῶς κινοῦνται ὑπὸ αὐτῶν ἐπιθυμοῦντές τε ὧν ὀρέγονται καὶ περιχαρεῖς γινόμενοι ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, ὅταν τύχωσιν αὐτῶν.* Denn nur um den Ausdruck gefälliger zu machen wechselt er hier zwischen den Formen von *ἐπιθυμεῖν* und *ὀρέγεσθαι,* er braucht also beide Worte als gleichbedeutend, und bekennt sich damit offenbar zu der Ansicht, die Galen S. 486 ausspricht: *εἴτε δὲ προσίεσθαι λέγοις εἴτε διώκειν εἴτε ἐφίεσθαι, διαφέρει οὐδέν, ὥσπερ οὐδὲ εἰ βούλεσθαι ἢ ὀρέγεσθαι ἢ ἀντιποιεῖσθαι ἢ ἀσπάζεσθαι ἢ ἐπιθυμεῖν.* Und diese Ansicht ist keine andere als die der platonischen Ausdrucksweise zu Grunde liegt, worauf uns ebenfalls Galen aufmerksam macht S. 488: *τῷ τε γὰρ ὀρέγεσθαι καὶ τῷ ἐπιθυμεῖν καὶ τῷ ἐφίεσθαι καὶ τῷ ἐπινεύειν ἐπορέγεσθαί τε καὶ θέλειν καὶ βούλεσθαι καὶ προσάγεσθαι καὶ μέντοι καὶ τοῖς ἐναντίοις αὐτῶν ἐπὶ τοῦ ἑνὸς πράγματος*[1]) *φαίνεται* (Platon) *χρώμενος, τῷ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν.* Es ist überdies zu bemerken, dass die betreffenden Worte des Posidonius der Schrift *περὶ παθῶν,* also einer Schrift entnommen sind, von der wir nicht berechtigt sind anzunehmen, dass sie mehr als andere einen populären Charakter trug.[2]) — In einen besonders scharfen Gegensatz zum Sprach-

[1]) Diog. III 64 sagt von Plato: *πολλάκις δὲ καὶ διαφέρουσιν ὀνόμασιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ σημαινομένου χρῆται.*

[2]) Dass man, was den Gebrauch von *ορμή* und *ὄρεξις* betrifft, in der stoischen Schule später von Chrysipps Terminologie abging, beweist auch das Verfahren Epiktets. Denn derselbe nimmt *ὄρεξις*

Digitized by Google

gebrauch des Volkes traten die Stoiker durch ihre Auffassung des *ἔρως*; denn dieses Wort, mit dem der Grieche sonst die

---

ebenfalls in der weiteren Bedeutung, in der es jede Begierde, keineswegs bloss das vernunftgemässe Streben umfasst. Beweis dafür ist ench. 2, 2. Hiernach ist Gegenstand des *ὀρέγεσθαι* auch was nicht in unserer Macht steht. Im Bezug hierauf heisst es: *ἄν τε γὰρ ὀρέγῃ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν τινος, ἀτυχεῖν ἀνάγκη.* Ein Streben aber, von dem dies gilt, kann nicht ein vernünftiges genannt werden. Ausserdem setzen an derselben Stelle die Worte *τῶν δ' ἐφ' ἡμῖν, ὅσων ὀρέγεσθαι καλόν* (denn das *ἄν* nach *καλὸν* ist wohl zu streichen), *οὐδὲν οὔπω σοι πάρεστι* voraus, dass das *ὀρέγεσθαι* sich auch auf solche Dinge richten könne, *ὧν ὀρέγεσθαι αἰσχρόν.* Und auf ein *ἀλόγως ὀρέγεσθαι* führt diss. III 13, 21: *ἀπόσχου ποτὲ παντάπασιν ὀρέξεως, ἵνα ποτὲ καὶ εὐλόγως ὀρεχθῇς.* Dies Zusammenfallen von *ὄρεξις* und *ἐπιθυμία* ergibt sich überdies aus der Vergleichung von diss. III 2, 1 ff. mit Stob. ecl. II 168. Es ist nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn diss. I 4, 1 (*ὁ προκόπτων μεμαθηκὼς παρὰ τῶν φιλοσόφων, ὅτι ἡ μὲν ὄρεξις ἀγαθῶν ἐστιν, ἡ δ' ἔκκλισις πρὸς κακά*) als Gegenstand des *ὀρέγεσθαι* die *ἀγαθὰ* genannt werden, da Epiktet *ἀγαθὸν* hier ebenso in dem gewöhnlichen weiteren Sinne gebraucht haben kann wie diss. I 27, 12 (*πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος μὴ ὑπομένειν ἀφαιρεῖσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ ὑπομένειν περιπίπτειν τῷ κακῷ*) und III 7, 4 (*τί οὖν κρεῖσσον ἔχομεν τῆς σαρκός; Τὴν ψυχήν, ἔφη. Ἀγαθὰ δὲ τὰ τοῦ κρατίστου κρείττονά ἐστιν ἢ τὰ τοῦ φαυλοτέρου; Τὰ τοῦ κρατίστου*). Epiktet geht aber noch einen Schritt weiter. Nicht bloss erweitert er die *ὄρεξις* bis zu dem Umfang, den bei Chrysipp der Regel nach die *ὁρμή* hatte, sondern er bestimmt auch den Begriff der ersteren in einer Weise, dass sie von der *ὁρμή* streng geschieden erscheint. Die *ὄρεξις* ist nach ihm ein Streben das auf das Erlangen von Etwas gerichtet ist (ench. 2, 1 *μέμνησο ὅτι ὀρέξεως μὲν ἐπαγγελία τὸ ἐπιτυχεῖν οὗ ὀρέγῃ, ἐκκλίσεως δὲ ἐπαγγελία τὸ μὴ περιπεσεῖν ἐκείνῳ ὃ ἐκκλίνεται*), die *ὁρμή* dagegen treibt nur zu einem Thun und Handeln, weshalb auf sie das *καθῆκον* sich bezieht (diss. III 2, 1: *τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μήτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μήτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς, καὶ ἁπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατη-*

Digitized by Google

leidenschaftliche Liebe bezeichnete, sollte nach ihnen gerade die leidenschaftslose ausdrücken. Die Definitionen lassen

---

σίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις). Diese Unterscheidung ist keine vollkommene Neuerung. Wenigstens den Keim dazu bemerken wir schon bei Aristoteles, wenn dieser *ὁρμὴ* synonym mit *ἀρχὴ κινήσεως* (Index von Bonitz p. 525b 57) braucht, ja bei Plato, der *ἀρχὴ* mit *ὁρμὴ* (Rep. VI 511 B) verbindet: wir dürfen hieraus abnehmen, dass es eine Unterscheidung ist, die im Sprachgefühl jedes Griechen gegeben war. Man darf nicht einwenden, dass doch auch bei Aristoteles die *ὁρμὴ* wieder als gleichbedeutend mit *ὄρεξις* (s. Index u. *ὁρμή*) erscheint und dem entsprechend bei Plato (Phileb. 35 D) *ὁρμὴ* und *ἐπιθυμία* neben einander stehen (vgl. auch Rep. IV 439 B: *τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχή, καθ' ὅσον διψῇ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν, καὶ* τούτου *ὀρέγεται καὶ* ἐπὶ τοῦτο *ὁρμᾷ*); denn, wo eine *ὄρεξις* ist, da wird auch immer eine *ὁρμή*, der Anfang zu einem Thun vorhanden sein. Denselben Unterschied hat fein angedeutet M. Aurel wenn er IX 7 sagt: *στῆσαι ὁρμήν, σβέσαι ὄρεξιν*. Dass die Definition der *ὄρεξις*, der wir bei Epiktet begegnet sind, auch den älteren Stoikern nicht fremd war, möchte man aus Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 487 schliessen: *τὴν δὲ ἐπιθυμίαν αὐτήν τε φαύλην εἶναι καὶ μόνοις τοῖς φαύλοις ἐγγίνεσθαι, εἶναι γὰρ ὄρεξιν ἀθρόως ῥεπτικὴν πρὸς τὸ τυγχάνειν· εἰ δέ τις μὴ μακρὸν οὕτως αὐτῆς ὁρισμὸν ποιήσειεν, ἀλλὰ ὄρεξίν γε ἄλογον ὑπάρχειν εἰπών, ἐπιτιμηθήσεται μάλα σεμνῶς ἀνδρὶ πολλάκις οὐκ ἐν τῇ τῶν πραγμάτων ἐπιστήμῃ μόνον ἀλλὰ κἂν τῇ τῶν ὀνομάτων χρήσει μυρίων διαφέροντι*. Ich habe die Worte hergesetzt, weil ich vielleicht im Stande bin einen Fehler der Ueberlieferung zu beseitigen. Die Definition der *ἐπιθυμία* soll erklären, weshalb dieselbe *φαύλη* sei und sich nur bei *φαῦλοι* finde. Inwiefern aber darin etwas Verwerfliches liegt, dass sie *ῥεπτικὴ πρὸς τὸ τυγχάνειν* ist, auch wenn sie dies in einem besonders hohen Grade ist (*ἀθρόως* als intensive Steigerung gefasst), gestehe ich nicht einzusehen. Aber auch das Folgende gibt Anstoss. Denn hier erscheint die Definition der *ἐπιθυμία* als *ὄρεξις ἄλογος* als eine Abkürzung der vorher gegebenen längeren. Woher kommt nun hier auf einmal das *ἄλογος*? Soll das auch in *ἀθρόως* enthalten sein? Zu diesen beiden aus dem Zusammenhang der Worte aufsteigenden Bedenken liefert jetzt Epiktet ein drittes. Der Begriff, den er mit der *ὄρεξις* überhaupt verbindet, ist kein anderer als der

Digitized by Google

darüber keinen Zweifel vgl. Diog. VII 130: *εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον, καὶ μὴ εἶναι συνουσίας ἀλλὰ φιλίας.* Stob. ecl. II 120: *τὸν δ' ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλους ἔμφασιν.* Um die Bedeutung dieser Definitionen vollkommen zu verstehen, muss man sich daran erinnern, dass nach Stob. ecl. II 164 die *ἐπιβολὴ* eine Art der *πρακτικὴ ὁρμή*, des vernunftgemässen Strebens ist.[1]) Auch neben diesen Zeugnissen hat als den älteren griechischen Quellen näherstehend noch einen Werth dasjenige Ciceros Tuscul. IV 72: Stoici vero et sapientem

---

hier ausschliesslich auf eine einzelne Art derselben, die *ἐπιθυμία*, übertragen zu werden scheint? Oder soll *ἀθρόως* auch noch die Last tragen, das spezifische Merkmal zu sein, das die *ἐπιθυμία* von den übrigen *ὀρέξεις* unterscheidet? Das hiesse einen quantitativen Unterschied mit dem qualitativen verwechseln. Alle diese Bedenken werden mit einem Schlage beseitigt, wenn man *ἀλόγως* statt *ἀθρόως* schreibt.

[1]) Im Wesentlichen dieselbe Definition bei Stob. ecl. II 238: *τὸν δ' ἔρωτά φασιν ἐπιβολὴν εἶναι φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον νέων ὡραίων.* Der Zusatz *νέων ὡραίων* ist bemerkenswerth. Denn dass er in der ursprünglichen Definition fehlte und erst von späteren Stoikern der Erklärung halber gemacht wurde, müssen wir wohl aus Sext. Emp. adv. dogm. I 239 schliessen: *τοιαύτης δ' οὔσης καὶ τῆσδε τῆς ἐνστάσεως πάλιν ἐπὶ τὰς συνεμφάσεις οἱ στωικοὶ ἀνατρέχουσι, λέγοντες τῷ ὅρῳ δεῖν τῆς φαντασίας συνακούειν τὸ κατὰ πεῖσιν· ὡς γὰρ ὁ λέγων τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν εἶναι φιλοποιΐας συνεμφαίνει τὸ νέων ὡραίων, καὶ εἰ μὴ κατὰ τὸ ῥητὸν τοῦτο ἐκφέρῃ (?ἐκφέρει?), οὕτως ὅταν λέγωμεν, φασί, τὴν φαντασίαν ἑτεροίωσιν ἡγεμονικοῦ, συνεμφαίνομεν τὸ κατὰ πεῖσιν ἀλλὰ μὴ τὸ κατὰ ἐνέργειαν γίνεσθαι τὴν ἑτεροίωσιν.* Da nun die ältere kürzere ebenso wie die spätere ausführlichere Definition sich beide an verschiedenen Stellen des stoischen Abschnittes bei Stobäus finden, so ist dies eine Bestätigung für eine mir längst feststehende Ansicht, dass diese ganze Partie des Stobäus keineswegs eine einheitliche Darstellung sondern aus Werken älterer und jüngerer Stoiker sehr äusserlich zusammengesetzt ist.

Digitized by Google

amaturum esse dicunt et amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie definiunt. Die Stoiker waren auch in dieser Beziehung die schroffsten Gegner Epikurs, der den *ἔρως* definirte als *σύντονος ὄρεξις ἀφροδισίων μετὰ οἴστρου καὶ ἀδημονίας* (Hermias zu Platons Phädr. S. 76 ed. Ast)[1]; dass sie mit ihm darüber polemisirten, sagt uns Cicero Tuscul. IV 70: ad magistros virtutis philosophos veniamus, qui amorem negant stupri esse et in eo litigant cum Epicuro non multum, ut opinio mea fert, mentiente.[2]) Epikur stand auch hier auf dem Boden der gemeingriechischen Anschau-

---

[1]) Dies scheint die vollständige Definition zu sein. Die abgekürzte, *σύντ. ὀρ. ἀφρ.*, auf die sich Zeller III[a] 452, 3 beruft, gibt Alexander Top. 75, o.

[2]) Dass der Zusatz *μὴ εἶναι συνουσίας* sich gegen die Epikurer richtet, folgt hieraus noch nicht. Denn die Frage, ob der *ἔρως* sei *συνουσίας*, wurde auch sonst verhandelt, wie wir aus Aristot. Top. 146[a] 9. 152[b] 9 sehen. — Die entgegengesetzten Anschauungen zu vereinigen versuchten spätere Peripatetiker vgl. Stob. ecl. II 308 (im peripatetischen Abschnitt): *ἔρωτα δ' εἶναι τὸν μὲν φιλίας τὸν δὲ συνουσίας τὸν δὲ ἀμφοῖν· δι' ὃ καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον τὸν δὲ φαῦλον τὸν δὲ μέσον.* Dass sie sich dabei bis zu einem gewissen Grade an Aristoteles anschlossen, kann man weniger aus den von Bonitz im Index u. *ἔρως* und *ἐρᾶν* angeführten Stellen als aus Hermias zu Plat. Phädr. S. 76 ed. Ast. schliessen: *Ἀριστοτέλης δὲ ὅλης μὲν τῆς ψυχῆς φησὶ τὸν ἔρωτα πάθος εἶναι, κἂν μὲν ὁ λογισμὸς κρατήσῃ, φιλίας αὐτὸν εἶναι, ἐὰν δὲ τὸ πάθος, συνουσίας.* Es ist nicht unmöglich, dass die Worte dem *Ἐρωτικὸς* entnommen sind (ebenso hat Meineke com. Gr. IV 171 Anm. die gleichfalls von Hermias erwähnte Ansicht des Euklides über die Liebe auf dessen *Ἐρωτικὸς* zurückgeführt vgl. auch Meineke Anal. crit. in Athen. S. 259); in den Fragmentsammlungen von Rose habe ich sie vergeblich gesucht. — In der Eudemischen Ethik übrigens VII 12 p. 1245[a] 24 wird der Unterschied des *ἔρως* von der *φιλία* gerade darein gesetzt, dass jener, nicht diese, ein rein sinnliches Verhältniss ist: *ὅθεν καὶ ἔρως δοκεῖ φιλίᾳ ὅμοιον εἶναι· τοῦ γὰρ συζῆν ὀρέγεται ὁ ἐρῶν, ἀλλ' οὐχ ᾗ μάλιστα δεῖ ἀλλὰ κατ' αἴσθησιν.*



ung. Dass sie sich davon entfernten, macht den Stoikern namentlich Plutarch zum Vorwurf de com. not. p. 1073 C, wo Lamprias als stoische Definition des ἔρως hinstellt *θήρα τις ἀτελοῦς μὲν εὐφυοῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετὴν* und Diadumenus erwidert: *εἶτα, ὦ βέλτιστε, πράττομεν ἄλλο νῦν ἢ τὴν αἵρεσιν αὐτῶν ἐλέγχομεν οὔτε πιθανοῖς πράγμασιν οὔτε ὡμιλημένοις ὀνόμασι τὰς κοινὰς ἐκστρέφουσαν ἡμῶν καὶ παραβιαζομένην ἐννοίας; οὐδεὶς γὰρ ἦν ὁ κωλύων τὴν περὶ τοὺς νέους τῶν σοφῶν σπουδήν, εἰ πάθος αὐτῇ μὴ πρόσεστι, θήραν ἢ φιλοπαίδειαν προσαγορευομένην· ἔρωτα δὲ καλεῖν ὃν πάντες ἄνθρωποι καὶ πᾶσαι*[1]) *νοοῦσι καὶ ὀνομάζουσι*

πάντες δ' ἠρήσαντο παραὶ λεχέεσσι κλιθῆναι

καὶ

οὐ γάρ πώποτέ μ' ὧδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν.

Dieser Vorwurf ist indessen nur den älteren Stoikern gegenüber im Rechte; einige derer, die davon getroffen wurden, nennt Diog. L. VII 129: *καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἴδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐαν, ὥς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ βίων*[2]) *καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ ἠθικῇ.* Dagegen traten spätere Stoiker dem gemeinsamen Sprachgebrauch und der gewöhnlichen Anschauung wieder näher,[3]) wie wir von Hermias zu Platons Phädr. S. 76 ed.

---

[1]) Ueber die Ergänzung der wahrscheinlich hier statthabenden Lücke und über *καὶ πᾶσαι* s. S. 313, 1.

[2]) Vgl. 130: *εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ ἔρωτός φησι.*

[3]) Was die älteren Stoiker betrifft, so entfernten sich dieselben von der gewöhnlichen Auffassung des *ἔρως* nur in sofern als sie ihn nicht als Leidenschaft gelten liessen und ihn von der *συνουσία* trennen wollten. Dagegen entsprach es der gewöhnlichen Auffassung, dass der *ἔρως*

Digitized by Google

Ast lernen: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς πρότερον ἐλέγοντο (so ist wohl für ἔλεγον τὸ zu schreiben) ἁπλοῦν ἡγεῖσθαι τὸ

---

sich auf die φιλία richten sollte. Das Verhältniss dieser beiden Begriffe in der griechischen Sprache ist bisher, so weit ich sehe, nur gestreift, niemals eingehender behandelt worden. Was Heinr. Schmidt in der Synonymik III 488 darüber zu sagen weiss, ist ziemlich leeres Gerede und auch Arnold Hug kommt in seiner vortrefflichen Ausgabe des Symposions zu p. 179 C nicht über folgende Bemerkung hinaus: „τῇ φιλίᾳ allgemeiner Ausdruck, der sowohl vom ἐρώμενος als vom ἐραστής, als von Freunden und Verwandten im Allgemeinen gebraucht werden kann; διὰ τὸν ἔρωτα dagegen kann nur vom ἐραστής gesagt werden, als welcher hier Alkestis gefasst wird.“ Dass φιλία der allgemeinere Ausdruck ist, ist richtig; nur hätte hinzugefügt werden sollen, dass φιλία im besondern auch gebraucht wird, um die Erwiderung der leidenschaftlichen Liebe, des ἔρως, zu bezeichnen, dass das Wort daher nicht in derselben Weise auf den ἐρώμενος wie auf den ἐραστής angewandt wird, dass es in dem einen Falle die allgemeine in dem andern die eigentliche Bezeichnung ist. Dass dies das Verhältniss der beiden Worte zu einander ist, sehen wir aus Plato Sympos. 182 C: ὁ γὰρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἁρμοδίου φιλία βέβαιος γενομένη. 183 C: καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ τὸ φίλους γίγνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς. 192 B wo παιδεραστής und φιλεραστής einander gegenüber gestellt werden (s. dazu Hug). Dieselbe Unterscheidung findet sich nach Hugs richtiger Bemerkung auch 186 D: δεῖ γὰρ δὴ τὰ ἔχθιστα ὄντα ἐν τῷ σώματι φίλα οἷόντ' εἶναι ποιεῖν καὶ ἐρᾶν ἀλλήλων. Dem entsprechend wird 180 A Aeschylus heftig getadelt, weil er von einem ἐρᾶν des Achilleus gegenüber Patroklos gesprochen hatte. Dass diese Unterscheidung nicht auf sophistischem Boden gewachsen und erst von Prodicus zu den Rednern des Symposiums gekommen ist (dagegen spricht schon das Festhalten dieses Sprachgebrauchs in der Rede des Aristophanes wo p. 191 E φιλοῦσι τοὺς ἄνδρας von den παῖδες, 192 A παιδεραστοῦσι von den ἄνδρες und im Rückblick auf diese beiden Verhältnisse 192 B παιδεραστής τε καὶ φιλεραστής gesetzt wird. Wenn ein παιδεραστής und φιλεραστής zusammentreffen, dann findet statt was 192 C gesagt wird τότε καὶ θαυμαστὰ ἐκπλήττονται φιλίᾳ τε καὶ οἰκειότητι καὶ ἔρωτι, in welcher Schilderung also φιλίᾳ und ἔρωτι nicht synonym zu sein brauchen. Wenn trotzdem hier p. 191 D und p. 192 E der ἔρως beiden

Digitized by Google

πρᾶγμα, νῦν δ' ἤκουσα ἐκείνων, ὅτι διπλοῦν φασὶν εἶναι καὶ αὐτοὶ τὸν ἔρωτα, τὸν μὲν ἀστεῖον, τὸν δὲ φαῦλον· ἐπιθυ-

Theilen zugeschrieben wird, so hängt dies wohl mit Aristophanes' eigenthümlicher Auffassung der Liebe zusammen, nach der dieselbe das Streben nach dem Ganzen ist; denn dieses Streben musste nach den Voraussetzungen des Mythus im *ἐρώμενος* sogut als im *ἐραστής* sich finden), dass sie vielmehr noch zu Platons Zeit gewöhnlich war, zeigt Phädr. p. 255 E: *καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος* (*ὁ ἐρῶν*) *παρῇ, λήγει* (*ὁ ἐρώμενος*) *κατὰ ταὐτὰ ἐκείνῳ τῆς ὀδύνης· ὅταν δὲ ἀπῇ, κατὰ ταὐτὰ αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἴεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ παραπλησίως μέν, ἀσθενεστέρως δὲ ὁρᾶν, ἅπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι.* Hiernach scheint es, dass erst Plato den *ἀντέρως* in der allgemeinen Bedeutung der Gegenliebe fasste (*ἀντερᾶν* findet sich schon früher so gebraucht, bei Aesch. Agam. 544 Dind. vgl. Xenoph. Symp. 8, 3); vielleicht darf man sich dabei erinnern, dass die Worte wahrscheinlich fast im Angesicht des *Ἀντέρως* geschrieben wurden, der am Eingang der Akademie stand (Pausan. I 30, 1). Spuren dieses noch zu Platons Zeit geltenden Sprachgebrauchs lassen sich aber auch schon in älterer Zeit nachweisen. Denn mir scheint, dass erst so recht verständlich wird Archilochus fr. 103 Bergk:

Τοῖος γὰρ φιλότητος ἔρως ὑπὸ καρδίην ἐλυσθεὶς
πολλὴν κατ' ἀχλὺν ὀμμάτων ἔχευεν
κλέψας ἐκ στηθέων ἁπαλὰς φρένας

und bei Sappho I 19 *ἐς σὰν φιλοτατα* (d. i. die Liebe zu Dir) und 23 *φίλει* und *φιλήσει.* Einzeln wird dieser ältere Sprachgebrauch auch noch in späterer Zeit festgehalten. So von Pseudo-Lucian Amor 47, wo wir *φιλίας ἔρως* finden; bei Plutarch. Arat. 15 Schl. lesen wir *τοξευομέναις ἔρωσι φιλίας.* Doch könnte dies so gut wie bei Plutarch. Numa 4 (*οὐ μὴν ἀλλὰ φιλίαν γε πρὸς ἄνθρωπον εἶναι θεῷ καὶ τὸν ἐπὶ ταύτῃ λεγόμενον ἔρωτα καὶ φυόμενον εἰς ἐπιμέλειαν ἤθους καὶ ἀρετῆς, πρέπον ἂν εἴη* vgl. Plutarch bei Stob. floril. 64, 30, wo *τὸ ἀντίστροφον τοῦ ἔρωτος* als die Definition bezeichnet wird, die Einige von der *φιλία* gaben) Erinnerung an die Definitionen der Philosophen sein. (So erinnert an stoische Ansichten über den *ἔρως* auch Plut. Alcib. 4: *ὁ δὲ Σωκράτους ἔρως μέγα μαρτύριον ἦν τῆς ἀρετῆς καὶ εὐφυΐας τοῦ παιδός, ἣν ἐμφαινομένην τῷ εἴδει καὶ διαλάμπουσαν ἐνορῶν κτλ.*). Im Allgemeinen aber gilt von dieser

Digitized by Google

Unterscheidung was von der zwischen πόθος und ἔρως Creuzer zu Plotin. de pulchrit. S. 214 bemerkt hat, dass sie im alexandrinischen Zeitalter verwischt wurde. Vielleicht hat Platons Beispiel dazu mitgewirkt. So finden wir bei Theokrit. Id. 29, 32 und Bion 9, 8 συνερᾶν und συνέρασθαι, und bei Bion 8, 1 ἀντερᾶν von der Gegenliebe, wobei freilich nicht zu vergessen ist, dass auch schon an den angeführten Stellen des Aeschylus und Xenophon ἀντερᾶν die weitere Bedeutung hat. Wie es scheint, erst in der letzten Zeit, ist man so weit gegangen, dass man wie Heliodor Aethiop. X 3 in einer Prosaschrift die Liebe eines Volkes zu seinem Herrscher als πατρικός τις ἔρως bezeichnete. Dagegen ist es kein Verwischen ursprünglicher Unterschiede, wenn bei Plato Phädr. 256 E ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία erscheint oder wenn bei Xenophon Symp. 8, 16 dem φιλεῖν das ἀντιφιλεῖν gegenübersteht. Denn wie schon bemerkt haben φιλία und φιλεῖν neben der besonderen von jeher die weitere Bedeutung gehabt. In diesem Sinne konnte Alciphro fr. 6, 19 von ἐρωτικὴ φιλία sprechen und Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 199 den ἔρως als διάπυρος φιλία definiren (vgl. Creuzer zu Plotin de pulcrit. S. 213), vgl. auch Aeschin. c. Tim. p. 142. (Trotzdem war es verkehrt, wenn Usener bei Plato Sympos. p. 183 A schreiben wollte πλὴν τούτου, φιλίας, so dass φιλία die Neigung des Liebhabers zum Geliebten bezeichnen würde. Denn obgleich dies im Allgemeinen durch den platonischen Sprachgebrauch nicht ausgeschlossen ist, so wird es doch hier durch den Zusammenhang verboten, wo fortwährend die Neigung des Liebenden und die des Geliebten einander gegenübergestellt werden und noch kurz vorher p. 182 C von dem ἔρως des Aristogeiton und der φιλία des Harmodios die Rede gewesen war. 185 A hat zwar Schleiermacher bei den Worten διὰ τὴν φιλίαν τοῦ ἐραστοῦ an die freundschaftliche Neigung von Seiten des Liebhabers gedacht; der Zusammenhang lehrt aber, dass τοῦ ἐραστοῦ, wenn diese Worte nicht ganz zu streichen sind, der Objectsgenetiv ist und durch φιλία im Wesentlichen dasselbe wie durch χαρίζεσθαι ausgedrückt wird). — Man darf wohl die Frage aufwerfen, ob diese wie es scheint rein lexicalischen Verhältnisse nicht einen psychologischen Hintergrund haben. Während in der späteren erotischen Dichtung der Alexandriner und ihrer Nachfolger Liebe und Gegenliebe einander mit gleicher Leidenschaft entsprechen, zeigt die ältere Zeit in dieser Beziehung bisweilen eine unser modernes Gefühl verletzende Einseitigkeit. (Rohde, der in seinem Buche über den griechischen Roman sonst gute Bemerkungen über die Liebe im Leben und der Literatur der Alten gibt, hat diesen

Digitized by Google

Punkt doch nicht berührt.) So erscheint in der Sage, sowohl nach ihrer Behandlung durch Euripides wie in der Anspielung darauf durch Phädrus in der Liebesrede des platonischen Symposions, Alkestis allein als *ἐρῶσα* und Admet nimmt deshalb den Tod seines Weibes als ein ihm gebührendes Opfer an. Wieland, indem er dies änderte, versuchte es die Sage unserem Empfinden näher zu bringen, wurde aber deshalb vom jungen Goethe zurechtgewiesen. Dasselbe Verhältniss bemerken wir in historischer Zeit, wenn wir im platonischen Phädon auf der einen Seite Xanthippes maasslose Schmerzensäusserungen auf der andern die an Härte grenzende Ruhe sehen, mit der Sokrates denselben begegnet. Man hat hierüber wohl nur deshalb weggesehen, weil man im Banne des alten Vorurtheils stand und einem bösen Weibe wie Xanthippe diese Behandlung von Herzen gönnte. In Wahrheit zeigt sich, dass auch Sokrates nicht, wie Manche geträumt haben, ein allgemeines Menschenideal ist, sondern beschränkt wird durch die Eigenthümlichkeit seiner Zeit und seines Volkes. Dieser Eigenthümlichkeit scheint es aber zu entsprechen, dass die leidenschaftliche Neigung in diesen Verhältnissen nur einseitig, hier auf Seiten der Frau ist. Keine andere war offenbar auch in den sogenannten Männerfreundschaften die Regel, von der solche Verhältnisse wie das des Alkibiades zu Sokrates seltene Ausnahmen bildeten. Ja auch Platon stellt in seiner Schilderung des *ἀντέρως* Phädr. p. 255 D f. diesen, was die Stärke der Neigung betrifft, keineswegs mit dem *ἔρως* auf eine Stufe; denn er nennt ihn nur ein *εἴδωλον ἔρωτος* und sagt vom Geliebten: *ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκείνῳ* (sc. *τῷ ἐρῶντι*) *παραπλησίως μέν, ἀσθενεστέρως δὲ ὁρᾶν, ἅπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι.* Dass ein solcher Unterschied im Grade der Neigung, wie er von Plato geradezu als Regel aufgestellt wird, auch bei den Liebespaaren der späteren erotischen Dichtung sich beobachten liesse, wüsste ich nicht. Dies aber als Thatsache zugegeben ist es bemerkenswerth und wird kaum als zufällig gelten können, dass in derselben Zeit auch aus der Sprache der feinere Unterschied zwischen *φιλία* und *ἔρως* mehr und mehr verschwindet. — Wenigstens in der Schulsprache der Philosophen wurde er aufbewahrt. Ueber den Sokratiker Eukleides lesen wir bei Hermias zu Plat. Phädr. S. 76 ed. Ast: *οἱ δὲ* (sc. *ὑπέλαβον τὸ ἐρᾶν*) *ἁπλῶς ἀστεῖον, ὡς Εὐκλείδης* (diesen Namen hat Bekker zu Plato schol. S. 312 nach einer vaticanischen Handschrift hergestellt, während die Münchener Asts *Ἡρακλείδης* gibt. Ueber die Lesarten der übrigen Handschriften des Hermias fehlen mir die Nachrichten. Meineke ist ohne Weiteres Bekker ge-

Digitized by Google

folgt. Ich habe dasselbe gethan, kann jedoch ein Bedenken dagegen nicht unterdrücken. Nehmen wir nämlich diese Lesart an, dann hätte bereits der Sokratiker Eukleides den technischen Ausdruck *κατὰ συμβεβηκὸς* gebraucht, den Plato noch nicht kennt und den wir jetzt erst bei Aristoteles finden), *φιλίας λέγων εἶναι τὸν ἔρωτα καὶ οὐκ ἄλλου τινός, κατὰ συμβεβηκὸς δέ τινας ἐκπίπτειν εἰς ἀφροδίσια.* Meineke Anal. crit. in Athen. p. 259 wollte nach *ἄλλου τινὸς* hinzufügen *παρασκευαστικόν*, verleitet durch Athen. XIII p. 561 C: *Ποντιανὸς δὲ Ζήνωνα ἔφη τὸν Κιτιέα ὑπολαμβάνειν τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι φιλίας καὶ ἐλευθερίας, ἔτι δὲ καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικόν, ἄλλου δ' οὐδενός.* Dieser Stelle wird aber die Wage gehalten durch Diog. L. VII 130, wo es von *ἔρως* heisst: *καὶ μὴ εἶναι συνουσίας ἀλλὰ φιλίας* und *εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας.* Noch näher liegt es auf Hermias selbst zu verweisen, der Aristoteles lehren lässt *κἂν μὲν ὁ λογισμὸς κρατήσῃ, φιλίας αὐτὸν* (sc. *τὸν ἔρωτα*) *εἶναι, ἐὰν δὲ τὸ πάθος, συνουσίας.* Die Vergleichung von Athenäus war überdies nur infolge der Flüchtigkeit von Meineke möglich, die ihn übersehen liess, dass dort von dem Gott Eros, bei Hermias aber von der menschlichen Leidenschaft die Rede ist. Ich würde mich bei dieser scheinbaren Kleinigkeit nicht so lange aufgehalten haben, wenn dieselbe nicht von Einfluss auch auf die richtige Auffassung des Gedankens wäre. Schiebt man nämlich *παρασκευαστικὸν* ein, so entsteht der Gedanke, dass nach Eukleides der *ἔρως* die *φιλία* und nichts anderes bewirke, dass aber accidentieller Weise Einzelne in den Liebesgenuss gerathen (*κατὰ συμβεβηκὸς δέ τινας ἐκπίπτειν εἰς ἀφροδίσια*). Dies soll ein Gegensatz sein, ist aber keiner. Denn daraus dass Etwas die Wirkung eines Anderen ist, folgt noch nicht, dass es die beabsichtigte Wirkung ist. Die *φιλία* kann also, wenn sie nichts als die Wirkung des *ἔρως* sein soll, ebenso gut wie die *ἀφροδίσια* ein blosses Accidens desselben sein. Und umgekehrt sind die *ἀφροδίσια* ebenso gut eine Wirkung des *ἔρως* wie die *φιλία*. Der Gegensatz, der durch das eingeschaltete *παρασκευαστικὸν* verdunkelt wird, tritt klar hervor, wenn wir die Ueberlieferung festhalten. Dann wird durch den Genetiv *φιλίας* Ziel und Richtung des *ἔρως* angegeben, und dieser beabsichtigten Wirkung tritt die accidentielle, im Liebesgenuss bestehende, ganz richtig gegenüber. E. Rohde a. a. O. S. 70, 2 hätte besser gethan in dieser Weise den Gedanken klar zu stellen als ohne Weiteres Meineke zu glauben und sich zu folgendem Urtheil zu versteigen: „Schon der Sokratiker Eukleides stellt die einigermassen verstiegene, jedenfalls durchaus nicht altgriechische



μίαν δὲ καὶ ὄρεξιν συνουσίας κατὰ τὸν Παυσανίαν καὶ τὸν τραγῳδὸν τὸν εἰπόντα· διssὰ πνεύματα πνεῖς Ἔρως.[1]) Keimen sehen wir diese Auffassung des *ἔρως* schon bei Stob. ecl. II 118; denn der *σπουδαῖος ἔρως,* der hier genannt wird, setzt einen *φαῦλος* voraus Doch betrifft diese Eintheilung des *ἔρως* nicht das Wesen desselben sondern nur die Erscheinung. Daher kann das Lieben zu den *ἀδιάφορα* gezählt (120: *τὸ δὲ ἐρᾶν αὐτὸ μόνον ἀδιάφορον εἶναι, ἐπειδὴ γίνεταί ποτε καὶ περὶ φαύλους*) und dieselbe Definition des *ἔρως* für beide Arten beibehalten werden (120: *τὸν*

Meinung auf: *φιλίας εἶναι κτλ.*" Insofern hier geleugnet wird, dass die Meinung des Eukleides die altgriechische sei, hat die bisherige Betrachtung gezeigt, was an diesem Urtheil Wahres ist: denn die Spuren dieser Meinung konnten wir bis auf Archilochus verfolgen. Ausserdem war es Unrecht allein Eukleides für diese Ansicht verantwortlich zu machen. Denn um von Platon abzusehen vertritt dieselbe Meinung auch der xenophontische Sokrates, der die himmlische Liebe, in deren Absicht auch nach ihm die *φιλία* liegt (8, 10), nicht bloss für besser als die gemeine (8, 12) sondern auch für die allein wahre Liebe erklärt 8, 13: *ὅτι μὲν γὰρ δὴ ἄνευ φιλίας συνουσία οὐδεμία ἀξιόλογος πάντες ἐπιστάμεθα.* Es ist daher äusserst unwahrscheinlich, was Rohde a. a. O. als zweifellos ausspricht, dass in dieser Theorie dem Eukleides dann der Stoiker Zeno folgte; denn von einem engeren Bande, das den Stifter der Stoa mit dem der megarischen Schule verknüpfte, erfahren wir sonst nichts und die Uebereinstimmung Beider in der Auffassung der Liebe erklärt sich ebenso gut aus dem gemeinsamen Anschluss an Sokrates. — Wenn auf die von Stob. flor. 63, 32 mitgetheilte Aeusserung Aristipps Verlass ist, so hätte auch dieser Sokratiker geleugnet, dass das Ziel der Liebe die *συνουσία* sei, und nur behauptet, dass ohne dieselbe die Liebe nicht gedacht werden könne.

[1]) Dass vor den Worten *ἐπιθυμίαν δὲ* eine Lücke ist und diese und die folgenden Worte als Definition des *φαῦλος ἔρως* ebenfalls die stoische Ansicht wiedergeben, lässt sich kaum bezweifeln. Ebenso wie eine Definition des *φαῦλος ἔρως* war natürlich auch eine des *ἀστεῖος* gegeben, die in der Lücke mit untergegangen ist.

Digitized by Google

δ' ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιΐας διὰ κάλλους ἔμφασιν).[1]) Die aber, in denen das Lieben zur Erscheinung kommt, die *ἐρωτικοί*, zerfallen in zwei Arten 118: *τὸν δ' ἐρωτικὸν καὶ διχῇ λέγεσθαι, τὸν μὲν κατ' ἀρετὴν ποιὸν σπουδαῖον ὄντα, τὸν δὲ κατὰ κακίαν ἐν ψόγῳ ὡς ἂν ἐρωτομανῆ τινα.*[2])

---

[1]) Dass das *ἐρᾶν* den *φαῦλοι* zugesprochen, der *ἔρως* aber dann als *ἐπιβολή* d. h. nach stoischer Vorstellung als ein vernunftgemässer Trieb bestimmt wird, streitet nicht miteinander, da vernunftgemässe Triebe ebenso wie einzelne vernunftgemässe Handlungen auch bei den *φαῦλοι*, hier natürlich im streng stoischen Sinne zu verstehen, sich finden.

[2]) Vielleicht sind diese Worte richtig überliefert. Doch kann ich nicht umhin zu bemerken, dass *σπουδαῖον ὄντα* nach *κατ' ἀρετὴν ποιόν* durch die Tautologie mir Bedenken macht. Dieses Bedenken steigert sich, da in den beiden einander gegenüber gestellten Satzgliedern die Worte sich nicht so wie man erwarten sollte entsprechen. Namentlich vermissen wir im ersten Satzglied etwas dem *ἐν ψόγῳ* des zweiten Aehnliches. Sollte daher nicht vielleicht statt *ποιόν* zu schreiben sein *ἐν ἐπαίνῳ*? Dadurch würde jeder Anstoss gehoben sein: denn es würde sich dann entsprechen *τὸν κατ' ἀρετὴν ἐν ἐπαίνῳ* und *τὸν κατὰ κακίαν ἐν ψόγῳ*, und *σπουδαῖον ὄντα* würde nicht mehr überflüssig sein, da es das vorhergehende *ἐν ἐπαίνῳ* begründete ebenso wie *ὡς ἂν ἐρωτομανῆ τινα* das *ἐν ψόγῳ*. Dass die Ueberlieferung in dieser Gegend des Textes nicht frei von Fehlern ist, zeigt auch das unmittelbar Folgende: *ἔτι δ' ἔρωτα τόν γ' ἀξιέραστον ὁμοίως λέγεσθαι τῷ ἀξιοφιλήτῳ καὶ οὕτως ἀξιαπολαύστῳ· τὸν γὰρ ἄξιον σπουδαίου ἔρωτος, τοῦτον εἶναι ἀξιέραστον.* Dass man *ἔρωτα* nach *ἔτι δ'* im Texte lassen konnte, ist mir unbegreiflich. Denn man vgl. 238: *δι' ὃ καὶ ἐρωτικὸν εἶναι τὸν σοφὸν καὶ ἐρασθήσεσθαι τῶν ἀξιεράστων, εὐγενῶν ὄντων καὶ εὐφυῶν* und Plutarch de com. notit. c. 28 p. 1073 A: *ἐκείνων δὲ τῶν καλῶν μηδένα μήτε ἐρᾶσθαι μήτε ἀξιέραστον εἶναι.* Hiernach bezogen die Stoiker *ἀξιέραστος* nicht auf den *ἔρως* (welches man durch die Analogie von *ἔρωτα ἐρᾶν* z. B. bei Plato Symp. 181 B rechtfertigen könnte), sondern auf den *ἐρώμενος*. Deutlicher als aus diesen ergibt es sich aus der fraglichen Stelle selber: denn in den Worten *τὸν γὰρ ἄξιον σπουδαίου*

Digitized by Google

Der Stoiker, der in diesem Abschnitt des Stobäus zu uns spricht, entfernte sich daher, wenn überhaupt, so nur wenig von der echten alten stoischen Auffassung des *ἔρως*; den Kern derselben, wodurch sie zu den Lehren der anderen Philosophen nicht nur sondern auch zur vulgären Anschauung in Gegensatz trat, dass sie nämlich den *ἔρως* von den *ἐπιθυμίαι* ausschloss, behielt er bei. Andere Stoiker gingen hierin weiter. Bei Diog. VII 113 wird zu den *ἐπιθυμίαι* auch der *ἔρως* gerechnet: *ἡ δ' ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις, ὑφ' ἣν τάττεται καὶ ταῦτα, σπάνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρως, μῆνις, θυμός.* Hiernach könnte man immer noch denken, dass dieser Stoiker zwei Arten des *ἔρως* unterschied, die eine, welche zu den *ἐπιθυμίαι* gehört, und die andere leidenschaftslose, die auch mit der Natur des *σπουδαῖος* sich vereinigen lässt. Diese Meinung wird durch die nähere Erklärung ausgeschlossen: *ἔρως δέ ἐστιν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον.* Der Zusatz *οὐχὶ περὶ σπουδαίους* (über die Bedeutung des *περὶ* vgl. Stob. ecl. II 120. 238. Das *γὰρ* bezieht sich natürlich nicht auf *οὐχὶ περὶ σπουδαίους*, was keinen Sinn gäbe, sondern auf *ἐπιθυμία τις*) würde sich nicht erklären lassen (denn warum sollte er sonst bei den übrigen *πάθη* fehlen?), wenn dadurch nicht die ältere An-

---

ἔρωτος. τοῦτον εἶναι ἀξιέραστον kann es sich nur auf den *ἐρώμενος* beziehen, dieselbe Beziehung muss es dann aber auch in dem Satze haben, den diese Worte begründen sollen. *Ἔρωτα* ist also als ein erklärender und noch dazu falsch erklärender Zusatz zu streichen. Wenigstens scheint mir dieses Mittel den Fehler des Textes zu beseitigen einfacher als was Heine Stobäi eclog. loci nonn. ad Stoic. philos. pertin. emend. S. 8 f. vorschlägt nach *ἔρωτα* einzufügen *εἶναι φιλίας*. Ausserdem spricht gegen Heines Vermuthung auch, dass eine Definition des *ἔρως* erst 120 gegeben wird in den Worten *τὸν δ' ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν κτλ.*

Digitized by Google

sicht, nach der der ἔρως auch den σπουδαῖοι oder σοφοὶ eignet, bestritten werden sollte. Dass der ἔρως, den dieser Stoiker im Sinne hat, kein anderer ist als der, von dem die alten Stoiker sprachen, ergibt sich überdies aus der hinzugefügten Definition, die ja vollständig mit der von jenen (130) gegebenen zusammenfällt. Dass aber diese selbe Definition, die, man möchte sagen, den ἔρως des Weisen werth machte, indem sie ihn zu einem vernunftgemässen Streben, zu einer ἐπιβολή (Stob. ecl. II 164), stempelte, hier auf eine ἐπιθυμία, auf eine ἄλογος ὄρεξις, angewandt wird, muss Einen stutzig machen. Man könnte sogar den Einfall haben, dass hier eine von Diogenes verschuldete Confusion vorliege. Dieser Einfall hält aber nicht Stich, sobald man auf Stob. ecl. II 174 sieht; denn hier erscheinen unter den ἐπιθυμίαι unter andern auch die ἔρωτες σφοδροί. Und damit man sich nicht auf σφοδροὶ berufe, als ob eine besondere, die leidenschaftliche Art des ἔρως gemeint sei, so wird 176 dieselbe Definition des ἔρως wie bei Diogenes gegeben als ἐπιβολὴ φιλοποιΐας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον.[1]) Hiernach wird sich nicht leugnen lassen, dass die Stoiker, denen Diogenes und Stobäus in dem Abschnitt περὶ παθῶν folgten,[2]) zwar die alte Definition des ἔρως noch festhielten, darin aber der vulgären Anschauung sich bequemten, dass sie ihn zu den

[1]) Auch hier sehen wir wieder einmal, wie ungleichartig die verschiedenen Abschnitte des Stobäus und dass sie keine einheitliche Darstellung sondern aneinander gereihte Excerpte aus den Werken verschiedener Stoiker sind. Denn die an den eben angeführten Stellen hervortretende Auffassung des ἔρως lässt sich nicht mit der 118 f. und 238 vorgetragenen vereinigen. Vgl. auch S. 390, 1.

[2]) Es ist bemerkenswerth, dass die spätere Auffassung des ἔρως sich in diesem Abschnitt findet, die ältere dagegen bei Diogenes (vgl. 130) wie bei Stobäus (118 f. vgl. auch 238) in dem auf die ἀρεταί bezüglichen oder doch sich daran anschliessenden.

Digitized by Google

Leidenschaften, den vernunftwidrigen Trieben rechneten. Um zu erkennen wer diese späteren Stoiker sind, haben wir ein Merkmal in der Vernachlässigung der stoischen Terminologie. Denn obwohl sie den ἔρως zu den ἐπιθυμίαι rechnen, bleiben sie doch dabei ihn wie die älteren Stoiker thaten eine ἐπιβολὴ zu nennen; sie können also dieses Wort nicht in der strengen Bedeutung, in der es eine Art des vernunftgemässen Strebens ist (Stob. ecl. II 164), sondern müssen es in der gewöhnlichen weiteren gefasst haben. Dadurch werden wir auf Panätius und seine Anhänger geführt. Mit diesem Ergebniss der Untersuchung trifft auch die Ueberlieferung zusammen. Denn als solche dürfen wir wohl die Anekdote bei Seneca ep. 116, 5 betrachten, insofern sie wenigstens Gedanken des Panätius wiedergibt. Als glaubwürdig hat sich uns dieselbe schon früher einmal (S. 311 f.) bewährt. Hier antwortet nun Panätius auf die Frage, ob der Weise lieben werde: de sapiente videbimus; mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancipatam, vilem sibi: sive enim nos respicit, humanitate ejus inritamur, sive contempsit, superbia ejus accendimur. aeque facilitas amoris quam difficultas nocet: facilitate capimur, cum difficultate certamus. Itaque conscii nobis inbecillitatis nostrae quiescamus. Dass wer so sprach, die Liebe zu den Leidenschaften (πάθη) rechnete, liegt auf der Hand. Die Worte zeigen aber ausserdem, dass trotzdem diese jüngeren Stoiker das Band der Lehre zwischen sich und den älteren nicht zerreissen wollten. Das Mittel, das ihnen sonst geholfen hatte die Uebereinstimmung zwischen sich und den Begründern der Schule äusserlich aufrecht zu halten, wurde auch hier angewandt. Sie schieden streng zwischen dem Idealweisen und der grossen Masse der übrigen Menschen. Was für den Weisen möglich, das ist für die grosse Masse

der Menschen unmöglich: so zu lieben, dass sich damit keine Leidenschaft verbindet.[1]) Mit dieser Clausel konnte man sowohl die Ehre der Stoa wahren, wie der gewöhnlichen Anschauung und dem vulgären Sprachgebrauch sich anschliessen, wenn man mit Rücksicht auf die Menschen der Wirklichkeit die Liebe als Leidenschaft behandelte.[2]) — Zu den Worten, die die Stoiker zwar nicht neu bildeten aber doch durch den besonderen Begriff, den sie mit ihnen verbanden, zu einem neuen Ausdruck stempelten, gehört vor Allem das *καθῆκον*. Indessen brauchten sie dieses Wort nicht immer in der engeren, sondern auch in einer weiteren

[1]) Der Standpunkt, auf den sich Panätius stellt, indem er die Frage, ob der Weise lieben werde d. h. ob es auch eine edlere Art der Liebe gebe, vor der Hand ablehnt, ist dem ähnlich, den Cicero Tuscul. IV 72 einnimmt: Stoici vero et sapientem amaturum esse dicunt et amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie definiunt. qui si quis est in rerum natura sine sollicitudine, sine desiderio, sine cura, sine suspirio, sit sane; vacat enim omni libidine; haec autem de libidine oratio est. sin autem est aliquis amor, ut est certe, qui nihil absit aut non multum ab insania etc. Mit dem Ausdruck „in rerum natura“ will, beiläufig gesagt, Cicero wohl auf den *Ἔρως Οὐράνιος* hinweisen.

[2]) Dass bei Diogenes VII 113 geläugnet wird, die *σπουδαῖοι* könnten von Liebe ergriffen werden, lässt sich hiermit vereinigen. Denn unter *σπουδαῖοι* könnten die Guten und Weisen zweiter Klasse, von denen früher die Rede war, verstanden werden. Dass Diogenes diese mit den Idealweisen verwechelte, ist nicht auffallend, da er ja in den Nachrichten über Panätius und Posidonius auch die Güter erster und zweiter Klasse, die absoluten und die relativen mit einander verwechselt hat. Dass aber die Guten und Weisen zweiter Klasse sich von der Liebe fern halten, liegt in dem Rathe eingeschlossen, den Panätius in der von Seneca erzählten Anekdote ertheilt. — Die Glaubwürdigkeit der Anekdote wird auch dadurch bestätigt, dass bei Cicero de officiis I von dem *ἔρως* nicht die Rede ist, nämlich nicht in dem Sinne, in dem ihn die Stoiker verstanden, wenn sie sagten *ἐρασθήσεσθαι τὸν σοφόν*. Nur die libido procreandi wird

Digitized by Google

Bedeutung, in der es das *καθῆκον* im engeren Sinne und das *κατόρθωμα* unter sich begreifen sollte. Davon ist früher (S. 341, 1) schon die Rede gewesen. Nur die Frage habe ich damals noch nicht näher erörtert, ob denn wirklich diese beiden Bedeutungen von jeher in der stoischen Schule neben einander hergegangen sind. Die Frage scheint müssig zu sein, da an sich betrachtet es nichts auffallendes hat, dass ein und dasselbe Wort bald in einem weiteren bald in einem engeren Sinne gebraucht wird. Doch wird in dergleichen Fällen auch der mit dem Worte verbundene Begriff ein dehnbarer sein, wie man unter Tugend (*ἀρετή*) bald jedwede Vollkommenheit bald die Vollkommenheit des menschlichen Wesens insbesondere verstehen kann. Von dem *καθῆκον* gilt dies nicht. Denn die Bestimmung, die von dem *καθῆκον* gegeben wird und nach der es sein soll *ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν* (Diog. VII 107), lässt sich, wie wir schon sahen, nicht auf das *κατόρθωμα* und daher auch nicht auf das *καθῆκον* im weiteren Sinne, welches das *κατόρθωμα* mit umfasst, übertragen; wenigstens so lange nicht als man nicht *εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμὸν* für gleichbedeutend hält mit *εὔλογον* und in diesem letzteren Worte zwei Bedeutungen, die des wahrscheinlichen und die des vernünftigen, sich gleichzeitig vereinigt denkt. Trotz-

---

54, und 55 f. die Freundschaft (*φιλία*) erwähnt. Dies ist um so mehr zu bemerken, als nach der älteren Auffassung, die sich noch bei Stob. ecl. II 118 f. findet das *ἐρᾶν* zu den *καθήκοντα* gerechnet wurde. Uebrigens darf bei der Besprechung dieses Verhältnisses zwischen den älteren und jüngeren Stoikern nicht ausser Auge gelassen werden, dass im Leben der späteren Griechen die Männerfreundschaft in der Form des *ἔρως* nicht mehr die frühere Rolle spielte, dass an ihre Stelle vielmehr die *φιλία* getreten war. Dieser Unterschied lässt sich schon bei der Vergleichung Platons mit Aristoteles beobachten.

Digitized by Google

dem könnte man diese Möglichkeit festhalten wollen und es für ein Zeichen der Rücksichtslosigkeit ansehen, mit der die Stoiker den Sprachgebrauch behandelten, dass sie demselben Worte willkürlich bald diese bald eine andere ausser Zusammenhang damit stehende Bedeutung aufzwangen. Dieser Annahme stellt sich indessen ein bisher wenig oder gar nicht beachteter Umstand entgegen[1]) d. i. dass nach der Meinung der Stoiker jene engere Bedeutung von *καθῆκον* in der Etymologie dieses Wortes ihren Grund haben sollte. Ueber die Geschichte dieses Wortes scheint man merkwürdig im Unklaren zu sein. Denn was wir bei Diog. VII 25 über Zenon lesen: *φασὶ δὲ καὶ πρῶτον καθῆκον ὠνομακέναι καὶ λόγον περὶ αὐτοῦ πεποιηκέναι*, scheint man so verstanden zu haben, als ob der Stifter der stoischen Schule der Erste gewesen sein sollte der sich dieses Wortes bedient hätte. Natürlich war es dann nicht schwer den Diogenes einer Dummheit, insbesondere grober Unkenntniss des Griechischen zu zeihen und mit Citaten aus den besten Schriftstellern, ja

[1]) Diese Annahme ist auch darum unwahrscheinlich, weil sie voraussetzt, dass die Stoiker sich einen sehr naheliegenden Vortheil hätten entgehen lassen. Denn um einen dem *καθῆκον* im engeren Sinne verwandten aber doch noch von ihm verschiedenen Begriff, wie es der des *καθῆκον* im weiteren Sinne ist, zu bezeichnen bot sich ihnen das *προσῆκον* dar, welches dieses Verhältniss mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit zum Ausdruck bringt. Eine Rücksicht wie die, dass im Sprachgebrauch das *προσῆκον* dem *καθῆκον* synonym ist, hätte die Stoiker natürlich nicht abgehalten beide Worte in ein anderes Verhältniss zu einander zu setzen und dem einen einen weiteren dem anderen einen engeren Sinn unterzulegen. *Παρὰ τὸ προσῆκον* finden wir einmal in dem stoischen Abschnitt des Stobäus ecl. II 176 gebraucht; wichtiger ist Epiktet diss. II 14, 18 f., denn hier scheint wirklich *προσήκοντα* die höheren, *καθήκοντα* die mittleren Pflichten zu bedeuten. Vgl. auch Epiktet. III 7, 4.

Digitized by Google

aus den Inschriften darzuthun, dass das Wort schon in viel früherer Zeit in Gebrauch gewesen sei.[1]) Ueber diesen Kampf gegen Windmühlen, bei dem wenig Ehre eingelegt wurde, ist es nicht nöthig weiter zu reden. Diogenes selber hat sich an einer anderen Stelle (108) deutlich genug darüber erklärt, wie er seine Worte verstanden wissen will: *ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα. κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης.* Was ohne dies klar war, wird hier noch ausdrücklich hervorgehoben, dass nämlich die Neuerung Zenons nicht in dem Schaffen des Wortes selber bestand, sondern in der eigenthümlichen Bedeutung, die er mit diesem längst vorhandenen Worte verband und die er aus der Etymologie ableitete, wodurch dann allerdings das Wort ein anderes, neues Aussehen bekommen musste. Diese Etymologie müssen wir uns also deutlich machen um die Bedeutung zu erkennen, die Zenon mit dem Worte verband. Denn *κατά τινας ἧκον*, das zu Jemand (denn diese Bedeutung muss *κατὰ* hier haben) Kommende lässt sich ebenso wohl auf das *καθῆκον* im Allgemeinen deuten, insofern jede Pflicht etwas dem Menschen

---

[1]) Beier zu Cicero de off. I S. 318 Jerusalem in Hartels Wiener Studd. 1879 S. 51 Anm. Eucken Gesch. der philos. Terminol. S. 28, 1 schliesst daraus, dass *τὰ καθήκοντα* in der Bedeutung von Pflicht sich im siebenten Buche der aristotelischen Politik findet, auf stoische Einflüsse! Mit demselben Rechte könnte man auch an Xenophon ein neues Problem knüpfen, ob nicht die uns vorliegende Cyropädie eine stoische Bearbeitung des ursprünglichen Werkes sei. Denn I 2, 1 lesen wir: *εἰσὶ δὲ καὶ τῶν γεραιτέρων προστάται ᾑρημένοι, οἳ προστατεύουσιν, ὅπως καὶ οὗτοι τὰ καθήκοντα ἀποτελῶσιν.*

Digitized by Google

Zukommendes, ihn Angehendes ist als auf das *καθῆκον* im engeren Sinne, insofern dadurch diejenige Pflicht, die von aussen an uns herantritt, von der unterschieden werden soll, die in unserem eigensten Wesen, in der Vernunft selber ihren Ursprung hat. Gegen die erste Deutung spricht aber, dass dann die Etymologie nur den allgemein griechischen Sprachgebrauch rechtfertigen würde und nicht, was doch die Absicht war, den eigenthümlich Zenonischen. Es bleibt daher nur die zweite Deutung übrig. Und dass dies die richtige ist, wird durch eine, wie es scheint, bisher übersehene Stelle Epiktets bestätigt ench. 15: *μέμνησο ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ δεῖ σε ἀναστρέφεσθαι· περιφερόμενον γέγονέ τι κατὰ σέ; ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. παρέρχεται; μὴ κάτεχε. οὔπω ἥκει; μὴ ἐπίβαλλε πόῤῥω τὴν ὄρεξιν· ἀλλὰ περίμενε, μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον, καὶ ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης.* Hier ist zunächst allerdings von den *προηγμένα* die Rede; dieselben werden als Dinge bezeichnet, die man nicht erstreben sondern an sich kommen lassen solle. Da aber durch die *προηγμένα* und mit ihnen die *καθήκοντα* gegeben sind (vgl. Epiktet. diss. III 22, 68 ff. und Zeller III[a] 266), so gilt auch von diesen das Gleiche. Die *καθήκοντα* tragen also ihren Namen daher, dass sie von aussen an den Menschen herangebracht werden[1]) und deshalb mit dem Wechsel der äusse-

[1]) Dagegen dass die *καθήκοντα* von aussen an uns herantretende Pflichten sind, könnte man geltend machen wollen, dass doch bei Diog. VII 107 als ein Beispiel des *καθῆκον* angeführt werde *τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ*, ja dass bei Stob. ecl. II 158 dieses geradezu mit dem *καθῆκον* zusammenfalle. Von den Pflichten, die aus der Uebereinstimmung mit der Natur geschöpft sind, werden dann bei Diog 109 solche unterschieden, die lediglich den wechselnden äusseren Umständen ihren Ursprung verdanken. Trotzdem sind auch die auf die

Natur gegründeten Pflichten nur von Aussen an uns herantretende, wenn wir sie mit den aus unserem innersten Wesen entspringenden, den Geboten der Vernunft, den νόμου προστάγματα, wie die Stoiker die κατορθώματα nannten (s. S. 344 Anm.), vergleichen. Denn unter der Natur, an der die καθήκοντα gemessen werden sollen, ist die Aussenseite unseres Wesens zu verstehen, sogut wie wenn kurz vorher bei Diog. 105 von dem κατὰ φύσιν βίος die Rede ist, der durch Reichthum und Gesundheit gefördert wird. — Ich komme noch einmal auf die schon angedeutete Differenz zwischen Diogenes und Stobäus zurück. Bei Stobäus lesen wir: ὁρίζεται δὲ τὸ καθῆκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει, παρὰ τὸ καθῆκον δὲ τὸ ἐναντίως. τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, ἐνεργεῖ γάρ τι κἀκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζῴων οὕτως ἀποδίδοται τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. (Ich bemerke, dass nach diesen Worten die Unterscheidung zwischen βίος und ζωή, die bei Späteren, die Dindorf in Steph. thes. unter βίος angeführt hat, öfter wiederkehrt, stoisch zu sein scheint. Ammonius, den Dindorf citirt, gibt freilich als aristotelische Definition: βίος ἐστὶ λογικὴ ζωή. Vgl. auch Thomas Mag. u. d W. Ich weiss aber nicht, in wie weit hierauf Verlass ist. Uebrigens habe ich diese Worte vergeblich in Roses Fragmentsammlungen wie in der von Heitz gesucht.) In diesen Worten des Stobäus erscheint als eigenthümliche Definition des καθῆκον das ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, woneben ὃ πραχθὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει nur secundäre Bedeutung zu haben scheint. Hiermit könnte man Diogenes in Einklang bringen wollen. Denn wenn wir bei diesem lesen: ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ. so brauchten wir um jene Absicht zu erreichen nur οἷον in einem besonders aus Aristoteles bekannten Sinne zu verstehen, in dem es jede Erklärung, nicht bloss Beispiele einführt. Dies würde aber voreilig sein. Denn aus Diog. 109 sehen wir dass es καθήκοντα gab, die lediglich aus den äusseren Umständen, den περιστάσεις, entspringen und den Forderungen der Natur durchaus nicht angemessen sind, dass also bei Diogenes das ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ keineswegs sich mit dem καθῆκον deckt und deshalb auch οἷον nur ein einzelnes Beispiel einführen kann. Wenn trotzdem Stobäus beides, das ἀκόλουθον und καθῆκον, zusammenfallen lässt, so zeigt sich eben, dass seine Darstellung minder vollständig ist, wie er denn auch von dem Einfluss der περιστάσεις auf die καθήκοντα nichts sagt. Diogenes bewährt sich also hier als der glaubwürdigere Zeuge. Um so weniger wird man bezweifeln dürfen, dass was er als Defini-

Digitized by Google

ren Verhältnisse selber wechseln und erlöschen können.[1]) Die Etymologie, welche Zeno von *καθῆκον* gab, bezieht sich also auf das *καθῆκον* im engeren Sinne. Hat er aber diese

---

tion des *καθῆκον* gibt, nämlich *ὃ πραχθὲν κτλ.* auch wirklich die Definition des Wortes war und nicht was Stobäus an dessen Stelle setzt *τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ*. Die Darstellung des Diogenes wird ausserdem durch die früher (S. 341, 1) besprochenen Stellen Ciceros und Senecas bestätigt. Zeller durfte daher nicht so schlechthin aussprechen, wie er S. 265, 1 thut: „das *καθῆκον* ist überhaupt das Naturgemässe, mit welchem ja das *ἀκόλουθον* zusammenfällt." Er beruft sich hierfür auch auf Diog. 108: *ἐνέργημα δ' αὐτὸ (τὸ καθῆκον) εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον.* Aber diese Stelle ist nur ein neuer Beleg zu den andern nicht wenigen, dass bei Diogenes wie bei Stobäus verschiedene Formen des Stoicismus äusserlich verbunden sind. In diesem Falle können wir mit ziemlicher Sicherheit folgendes als einen fremden Bestandtheil aus einer überdies gut zusammenhängenden Darstellung aussondern: *ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον· τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον.* Denn erstens wird hier höchst überflüssiger Weise noch einmal eine Definition des *καθῆκον* gegeben und zweitens eine Unterscheidung zwischen *καθήκοντα, τὰ παρὰ τὸ καθῆκον* u. s. w. vorgenommen, die dann im Folgenden abermals versucht wird. Dazu kommt, dass dieses Folgende offenbar an die frühere Definition des *καθῆκον* anknüpft als dessen was *πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν;* denn dem entspricht es, wenn die *καθήκοντα* bezeichnet werden als *ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν* und die *παρὰ τὸ καθῆκον* als *ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος.*

[1]) Dass die Vorstellung der Unbeständigkeit mit dem ursprünglichen Begriffe des *καθῆκον* wesentlich verbunden ist, sehen wir aus Epiktet. Ebenso bestätigt Diog. VII 109 dass auch solche *καθήκοντα*, die ihrem Ursprung nach von den äussern Umständen unabhängig sind, doch von denselben aufgehoben werden können: *καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαῤῥιπτεῖν.* Vgl. dazu Zeller IIIa 266.

Digitized by Google

engere Bedeutung durch die Etymologie gerechtfertigt, dann hat er sie dadurch auch für diejenige erklärt, die man allein mit diesem Worte verbinden dürfe, oder hat doch mindestens dem Worte keine Bedeutung zugemuthet, die dieser Etymologie geradewegs zuwiderliefe. Dies letztere würde aber der Fall sein, wenn er *καθῆκον* in dem weiteren Sinne genommen und darunter auch das *κατόρθωμα*, also dasjenige begriffen hätte, das zu thun immer, unabhängig von äusseren Verhältnissen, unsere Pflicht ist (das *ἀεὶ καθῆκον* Diog. VII 109. Stob. ecl. II 158). Ein solches Verfahren ist ebenso undenkbar als es undenkbar ist, ein Stoiker hätte jemals das Wort *προηγμένα* bis zu dem Grade erweitern können, dass er darunter auch die *ἀγαθὰ* im strengen Sinne mit begriff.[1]) Es folgt daraus, dass die Eintheilung der *καθήκοντα* (Diog. VII 109) in *ἀεὶ καθήκοντα* und *οὐκ ἀεὶ καθήκοντα* erst späteren Stoikern angehört. — Um zu erkennen welche

---

[1]) Ein Fall wie der der Worte *ἀγαθὰ* und *σοφός*, die von den späteren Stoikern bald im eigentlichen engeren bald im weiteren Sinne gebraucht wurden, lässt sich nicht hierher ziehen. Denn erstens ist in den Worten *ἀγαθὰ* und *σοφὸς* die strenge Bedeutung nicht, wie dies durch Zenon bei *καθῆκον* geschehen ist, durch die Etymologie an das Wort befestigt worden. Und zweitens ist es doch ein anderes, ob ich gelegentlich um des gemeinen Verständnisses Willen ein Wort in der gewöhnlichen Bedeutung brauche, oder ob ich in einer Eintheilung zu wissenschaftlichen Zwecken dasselbe Wort bald im vulgären bald im streng wissenschaftlichen Sinne anwende. Schwerlich würde ein Stoiker die *ἀγαθὰ* überhaupt eingetheilt haben in *ἀγαθὰ* im engeren Sinne und *προηγμένα*; er würde dann vielmehr von *λεγόμενα ἀγαθὰ* gesprochen haben. Ebenso aber, müssen wir annehmen, würde auch Zenon, wenn er wirklich gleichzeitig das *καθῆκον* im weiteren Sinne gebraucht hätte, dann von einem *λεγόμενον καθῆκον* gesprochen und dieses eingetheilt haben in das *κατόρθωμα* und in das *καθῆκον* im engeren und eigentlichen Sinne.

Digitized by Google

späteren Stoiker es sind, die das καθῆκον nicht wie Zeno ausschliesslich im engeren eigentlichen Sinne gebrauchten, genügt es näher zuzusehen, was sie denn eigentlich thaten, als sie das καθῆκον in weiterer Bedeutung in die Schulsprache einführten. Ihr Verfahren war ein wesentlich anderes als das Zenons: während dieser durch die engere Bedeutung, die er dem καθῆκον beilegte, von dem allgemeinen Sprachgebrauch sich entfernt hatte, kehrten jene späteren Stoiker umgekehrt zu demselben zurück. Das καθῆκον nach allgemeinem Sprachgebrauch ist das Geziemende, die Pflicht überhaupt. In diesem Sinne fassten es die späteren Stoiker und konnten dann eine Eintheilung treffen, wie sie von Diogenes 109 überliefert ist, in solche Pflichten, die immer, und in andere, die nur zu Zeiten gelten, welche letzteren Zenon allein καθήκοντα genannt hatte. Dass diese späteren Stoiker mit vollem Bewusstsein und absichtlich an den allgemeinen Sprachgebrauch sich anschlossen, darf man auch darin vermuthen, weil eine Definition des καθῆκον im weiteren Sinne nicht gegeben wird. Denn dass die bei Diog. VII 107 (Stob. ecl. II 158) gegebene ὅ πραχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμὸν nur das καθῆκον im engeren Sinne angeht, glaube ich bewiesen zu haben (S. 341, 1). Obgleich es natürlich möglich ist, so ist es doch nicht eben wahrscheinlich, dass Diogenes und Stobäus, die uns doch die eine Definition mittheilen, uns die andere sollten verschwiegen haben, wenn eine solche überhaupt existirt hätte.[1]) Hatten es aber die

[1]) Dafür dass eine solche Definition nicht vorhanden war, zeugen auch Ciceros Worte de off. I 7: Placet igitur, quoniam omnis disputatio de officio futura est, ante definire, quid sit officium: quod a Panätio praetermissum esse miror. omnis enim, quae ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id, de quo disputetur. omnis de officio duplex est quae-

Digitized by Google

Stoiker unterlassen von dem καθῆκον im weiteren Sinne eine Definition zu geben, so erklärt sich dies nur daraus, dass sie im Bewusstsein dem gemeinen Sprachgebrauch zu folgen dies für überflüssig hielten.[1] Als Stoiker nun, die in dieser Weise die Schranken der besonders von Chrysipp ausgebildeten Terminologie durchbrachen, haben wir bereits Panätius und seine Anhänger kennen gelernt. Diese werden es daher aller Wahrscheinlichkeit nach gewesen sein, die es sich er-

---

stio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum quod positum est in praeceptis, quibus in omnis partis usus vitae conformari possit. superioris generis hujus modi sunt exempla, omniaue officia perfecta sint, num quod officium aliud alio majus sit, et quae sunt generis ejusdem; quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id adparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur; de quibus est nobis his libris explicandum. atque etiam alia divisio est officii; nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant. atque ea sic definiunt, ut, rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit. Man müsste diese Stelle in ihrem vollen Umfange lesen um die Wichtigkeit des Umstandes, dass auch Cicero eine Definition des καθῆκον im weiteren Sinne nicht gibt, ganz zu ermessen. Denn obgleich Cicero hier auf das Definiren einen solchen Werth legt, dass er das Unterlassen desselben dem Panätius zum Vorwurf macht, so kommt doch auch er gerade wie Diogenes über eine Definition des medium officium nicht hinaus und beschränkt sich hinsichtlich des καθῆκον im weiteren Sinne auf die Eintheilung in verschiedene Arten. Hätte er überhaupt eine stoische Definition des letzteren gekannt, so war hier der Ort sie sich zu Nutze zu machen. Auch das Schweigen des Diogenes wird also wohl kein zufälliges sein.

[1]) Heines Bemerkung in der Einleitung zu de off. S. 22, die Definition des καθῆκον sei in der stoischen Schule fest formulirt gewesen und deshalb von Panätius übergangen worden, braucht jetzt wohl nicht noch besonders widerlegt zu werden.

Digitized by Google

laubten entgegen der von Zenon festgestellten Bedeutung *καθῆκον* in dem gewöhnlichen weiteren Sinne zu gebrauchen. Dass nicht schon Chrysipp hiermit begonnen hat, darf man vermuthen nach der Art, wie er bei Stob. flor. 103, 22 spricht: *ὁ δ' ἐπ' ἄκρον προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει.* Dass hier unter *καθήκοντα* die im engeren Sinne so genannten zu verstehen sind, ergibt sich aus der Sache, da ein *προκόπτων*, der im Stande wäre auch nur ein einziges *κατόρθωμα* zu verrichten, damit in die Reihe der *σοφοὶ* eintreten würde. Dasselbe zeigen aber auch die Worte, welche Stobäus nach den angeführten hinzufügt: *τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικόν, καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβωσιν.* Chrysipp brauchte also *καθῆκον* schlechtweg, indem er damit die engere Bedeutung verband, und hielt es nicht für nöthig sich deshalb zu rechtfertigen. Nun haben wir freilich hier nur das Fragment einer chrysippischen Schrift. Es ist daher wohl möglich, dass der Philosoph durch eine vorher gegebene Erklärung einer Auffassung des Wortes im weiteren Sinne vorgebeugt hatte. Trotzdem würde er wahrscheinlich hier, wo er von *ἅπαντα καθήκοντα*, von dem *καθῆκον* in seinem ganzen Umfange spricht, ein Missverständniss also sehr nahe lag, noch einmal ausdrücklich hervorgehoben haben, dass die *ἀεὶ καθήκοντα* davon auszuschliessen seien, wenn er schon einen Gedanken an *ἀεὶ καθήκοντα* gehabt hätte. Weniger sicher können wir über Archedem urtheilen, der ja zum Theil an Chrysipp sich anschliessend das *τέλος* definirte durch *πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν*, dessen Worte aber zu fragmentarisch überliefert sind (Diog. VII 88. Stob. ecl. II 134). Von der anderen Seite her erwächst dem gewonnenen Resultate eine Bestätigung dadurch, dass nach


Digitized by Google

Cicero de off. I 2, 7[1]) Panätius es unterlassen hatte eine Definition des καθῆκον zu geben. Die an sich mögliche Annahme, er habe dies gethan, weil auch er noch das καθῆκον nur in dem einen engeren Sinne kannte, ist doch im Lichte dieses Zusammenhanges betrachtet höchst unwahrscheinlich. Denn erstens ist es nicht gerathen eine Lehrbestimmung wie die Auffassung des καθῆκον im weiteren Sinne, die bei Diogenes und Stobäus nicht nur sondern auch bei Cicero als allgemein stoische gilt, in so späte Zeit herabzurücken. Und ausserdem hätte Panätius auch in diesem Falle eine Definition des καθῆκον geben müssen, da er ja ein grösseres Publikum und nicht bloss Stoiker oder überhaupt Philosophen als Lehrer seiner Schrift ins Auge gefasst[2]) und eben deshalb einer populären Ausdrucksweise sich bedient hatte. Wenn er also eine Definition des καθῆκον nicht gab, kann dies nur darin seinen Grund haben, dass er das Wort in demselben umfassenden und unbestimmten Sinne nahm, den die grosse Masse der Menschen damit verband.[3]) Man wird einwenden, dass in der Schrift des Panätius nicht von den vollkommnen sondern nur von den mittleren Pflichten die Rede war, dass er also auch das καθῆκον nur in der engeren Bedeutung gefasst haben könne. Dieser Einwand ist aber deshalb nicht stichhaltig, weil er

---

[1]) Placet igitur, quoniam omnis disputatio de officio futura est, ante definire, quid sit officium: quod a Panaetio praetermissum esse miror.

[2]) Vgl. de off. II 35 und dazu S. 267.

[3]) Er verfuhr so nach derselben Maxime, die Seneca de benef. V 14, 5 ausspricht: quid sint beneficia, an et in hanc sordidam humilemque materiam deduci magnitudo nominis clari debeat, ad vos non pertinet. in alios quaeritur verum: vos ad speciem veri conponite animum et dum honestum dicitis, quicquid est id, quo nomen honesti jactatur, id colite. Seneca hat übrigens eine Definition des beneficium I 6, 1 gegeben.

Digitized by Google

die Bedeutung eines Wortes mit der Anwendung verwechselt. Was man gewöhnlich unter dem *καθῆκον* verstand, war etwas so Allgemeines, das Geziemende überhaupt, dass darunter auch das *κατόρθωμα* begriffen werden konnte; worauf man aber diese an sich sehr weite Vorstellung anwandte d. i. was die Menschen geziemend, *καθῆκον*, zu nennen pflegten, das fiel thatsächlich mit dem zusammen, was bei den Stoikern das *καθῆκον* im engeren Sinne war. So konnte in der Schrift des Panätius das *καθῆκον* in dem weiten Sinne des Geziemenden genommen werden, trotzdem aber darin nur von den mittleren Pflichten die Rede sein. — Freilich war die Schrift von den Pflichten eine populäre Schrift. Wir haben aber oben schon am Beispiel des Posidonius gesehen (S. 387), dass im Kreise des Panätius die populäre Sprache auch in wissenschaftlichen Darstellungen festgehalten wurde. Selbstverständlich geschah dies nur so weit, als der wissenschaftliche Inhalt keinen Schaden darunter litt. Nun war es aber für den Gedanken gleichgültig, ob ich nach echt stoischer Terminologie das *καθῆκον* dem *κατόρθωμα* gegenüber stellte oder ob ich den weiteren Begriff des *καθῆκον* in das *ἀεὶ* und das *οὐκ ἀεὶ καθῆκον* sich sondern liess: der Unterschied bestand nur darin, dass ich in dem einen Fall den Sprachgebrauch gröblich verletzte, in dem andern ihn genau befolgte. Die Auffassung des *καθῆκον* im gewöhnlichen Sinne und die daraus sich ergebende Eintheilung in die beiden Arten steht also mit dem Streben und der Thätigkeit des Panätius und seiner Anhänger im besten Einklange.

Unter der Annahme, dass erst spätere, nicht schon die älteren Stoiker, das *καθῆκον* und *κατόρθωμα* unter einen Hauptbegriff vereinigten, findet auch eine auffallende Thatsache ihre Erklärung, die Zeller III[a] S. 266 mit Recht hervorgehoben hat. „In diese ganze Lehre (von den vollkomm-


by Google

nen und unvollkommnen Pflichten), sagt er, kommt übrigens dadurch einige Verwirrung, dass die Stoiker den Maassstab für die Unterscheidung der vollkommnen und unvollkommnen Pflichten von der objektiven und subjektiven Seite der Handlungen hernehmen, ohne diese beiden Gesichtspunkte klar auseinander zu halten und demgemäss mit jenen Ausdrücken sowohl den Unterschied der unbedingten und bedingten Pflicht, als den der Moralität und Legalität bezeichnen.“ Es wird gut sein, wenn wir die moderne Terminologie abstreifen. Dann müssen wir sagen, dass die Stoiker das *καθῆκον* und *κατόρθωμα* unter einem doppelten Gesichtspunkt unterschieden, unter dem der Pflicht und unter dem der Handlung. Unter beiden Gesichtspunkten erscheint das *κατόρθωμα* als das vollkommene, das *καθῆκον* als das unvollkommene. Insofern man beide als Pflichten auffasst, stellt sich das *κατόρθωμα* als die vollkommene Pflicht d. i. die unbedingte dar, das *καθῆκον* als die unvollkommene d. i. die bedingte und zwar durch die äusseren Umstände bedingte; werden beide als Handlungen aufgefasst, so ist das *κατόρθωμα* die vollkommene Handlung, d. i. die aus sittlichen Motiven hervorgehende, das *καθῆκον* die unvollkommene, bei der solche Motive fehlen. Eine solche Vermischung verschiedener Gesichtspunkte ist bei sonst so scharf distinguirenden Philosophen als die Stoiker waren, doppelt auffallend. Denken wir jetzt mit den Mitteln der eben geführten Untersuchung an die Anfänge des Stoicismus zurück, so war auch damals schon von einem *καθῆκον* und von einem *κατόρθωμα* die Rede. Es fragt sich was man unter beiden verstand. Für das *καθῆκον* gibt die Etymologie einen Anhalt, deren Spuren Zeno bei der Bestimmung dieses Begriffes folgte. Danach war es die von aussen an uns herantretende Pflicht. Dass Zeno darunter gleichzeitig die Erfüllung einer solchen Pflicht, die von uns vollzogene Hand-

Digitized by Google

lung verstanden habe, lässt sich nicht beweisen; im Gegentheil widerspricht dieser Annahme die Etymologie, aus der Zeno doch den Begriff des *καθῆκον* ableitete, denn eine von uns vollzogene Handlung kann doch nicht als etwas von aussen an uns herantretendes bezeichnet werden. Nicht so sicher, aber doch auch mit Wahrscheinlichkeit lässt sich die Frage beantworten, was Zeno unter dem *κατόρθωμα* verstand, ob die Handlung nach der Seite der Pflicht oder nach der Seite der Ausführung. Zur Beantwortung dieser Frage kann uns der Sprachgebrauch leiten, der unter *κατόρθωμα* jede gelungene Handlung versteht. Zenon verstand darunter die moralisch gelungene Handlung. Dass er aber sich erlaubt hätte durch dasselbe Wort auch die unbedingte Pflicht zu bezeichnen, würden wir erst dann berechtigt sein anzunehmen, wenn sich Gründe angeben liessen durch die er getrieben wurde dem Worte eine ihm ursprünglich ganz fremde (schon durch seine äussere Bildung, die auf eine bereits vollzogene, nicht nur in der Pflicht gegebene Handlung hinweist, ausgeschlossene) Bedeutung aufzuzwingen. So hatten aller Wahrscheinlichkeit nach bei Zeno das *καθῆκον* wie das *κατόρθωμα* jedes seinen bestimmten, durch keine Nebenvorstellung getrübten Begriff: das *καθῆκον* erschien rein als Pflicht, das *κατόρθωμα* rein als ausgeführte Handlung. Beide waren daher ungleichartige Dinge und wurden allem Anschein nach von ihm als solche anerkannt, da er, wie wir sahen, beide nicht unter einem Hauptbegriff zusammenfasste (wenigstens nicht unter dem des *καθῆκον*, an einen anderen lässt uns aber die Ueberlieferung nicht denken). Das thaten die späteren Stoiker, bei denen das allgemeine *καθῆκον* in die einander entgegengesetzten Arten des engeren *καθῆκον* und des *κατόρθωμα* zerfiel. So wurde das *κατόρθωμα* zu einer Art des *καθῆκον* und nahm in seinen Begriff die ihm ursprünglich fremde Vorstellung der Pflicht, der unbedingten gegen-

Digitized by Google

über der bedingten auf. Diese Mischung zweier Vorstellungen im *κατόρθωμα* musste aber eine eben solche Mischung im *καθῆκον* zur Folge haben, wenn beide wirklich sich rein wie entgegengesetzte Arten derselben Gattung verhalten sollten: da nun *κατόρθωμα* die vollkommene Handlung bezeichnete, musste das *καθῆκον* die unvollkommene Handlung werden, obgleich dies ursprünglich nicht in seinem Begriffe lag. Die Verwirrung der Begriffe erklärt sich so ganz natürlich als die Folge eines Compromisses zwischen älteren und jüngeren Stoikern. Diese jüngeren Stoiker hatten eine neue Eintheilung des *καθῆκον* gegeben, in das *ἀεὶ καθῆκον* und das *οὐκ ἀεὶ καθῆκον,* und diese Eintheilung liess an Schärfe und Klarheit nichts zu wünschen übrig. Gleichzeitig wollten sie aber doch die Verbindung mit den Begründern der Schule nicht aufgeben und behielten deshalb auch in ihrer neuen Eintheilung die altüberlieferten Begriffe des engeren *καθῆκον* und des *κατόρθωμα* bei. So entstand eine Unklarheit, für die man nur nicht hätte die Stoiker insgesammt sollen verantwortlich machen.

Einen viel grösseren Anstoss als das *καθῆκον* in der zenonischen Bedeutung musste den auf Reinheit des Ausdrucks dringenden Stoikern das *προηγμένον* geben. Mit dem *καθῆκον* verband doch jeder Grieche schon die Vorstellung einer gewissen Pflicht, und Zeno that nichts weiter als dass er das Wort auf eine bestimmte Klasse von Pflichten einschränkte. Zwischen der Bedeutung dagegen, die bei den Stoikern das *προηγμένον* hatte, und der welche das Volk damit verband, bestand so gut wie kein Zusammenhang. Wenn der nicht philosophisch gebildete Grieche von dem *καθῆκον* hörte, so entstand in ihm eine Vorstellung, die, wenn sie auch nicht mit der stoischen zusammentraf, doch an sie grenzte. Hörte er dagegen von dem *προηγμένον*, so konnte er sich gar nichts dabei denken; denn weder als Sub-

Digitized by Google

stantiv noch als Adjektiv war dieses Wort sonst im Gebrauch, weder die Bedeutung des Vorgezogenen, resp. Vorzuziehenden noch die des Vorangehenden liess sich anders als mit Verkehrung des gemeinen Sprachgebrauchs aus der Grundbedeutung von *προάγειν* ableiten. Dasselbe in erhöhtem Maasse gilt natürlich von dem Gegentheil des *προηγμένον,* dem *ἀποπροηγμένον.* Es wäre daher wunderbar, wenn gerade diese Neuerung Zenons von der späteren sprachlichen Reaktion innerhalb des Stoicismus verschont worden wäre. Daher ist es bedeutsam, dass Epiktet, der doch anderwärts der stoischen Terminologie sich bedient, wenn er z. B. von *καθῆκον* im engeren Sinne, von der *ἐκλογή,* ja von der *ἀφορμή* als Gegensatz zur *ὁρμή* spricht, doch das Wort *προηγμένον* nie gebraucht zu haben scheint, obgleich er die Sache recht wohl kennt. Es macht fast den Eindruck, als ob das Wort aus der Terminologie der damaligen Stoiker ganz verschwunden wäre. Den Grund dieser Erscheinung können wir nur in dem Bestreben finden Allen verständlich zu sein. Da sich nun zu diesem Streben bei Panätius und Posidonius noch das nach rein griechischem Ausdruck gesellte, so hatten sie doppelten Grund die Worte *προηγμένον* und *ἀποπροηγμένον* in ihren Schriften nicht zu dulden. Dass Panätius in der an Tubero gerichteten Schrift vom Ertragen des Schmerzes diesen nicht etwa ein *ἀποπροηγμένον* genannt hatte, ergibt Cicero de fin. IV 23. Denn da er hiernach nirgends in dieser Schrift behauptet hatte, der Schmerz sei kein Uebel, so kann er ihn auch nicht ein *ἀποπροηγμένον* genannt haben, worin jene Behauptung enthalten gewesen wäre, vielmehr scheint er ihn nur als *παρὰ φύσιν* (alienum) bezeichnet zu haben. Bemerkenswerth ist aber auch, was wir über Posidonius ermitteln können. Um zu beweisen dass Posidon den Reichthum nicht für ein Gut gehalten habe, kann man sich auf Seneca ep. 87, 35 berufen. Da aber der hier mit-

Digitized by Google

getheilte Schluss nur zu dem negativen Ergebniss führt, dass der Reichthum kein Gut sei, so folgt daraus noch nicht, dass Posidon ihn als *προηγμένον* bezeichnet habe. Vielmehr lässt sich wahrscheinlich machen, dass er um den Werth des Reichthums positiv auszudrücken, sich eines anderen Wortes bediente. Welches, das lehrt die von Seneca den beiden von Posidon entlehnten Fragen hinzugefügte Erläuterung. Was nämlich den Ursprung dieser und der anderen Erläuterungen betrifft, so hat Seneca, so weit er in denselben auf fremde Quellen zurückging (dass er dies überhaupt that, wird sich, wenn man den Inhalt ansieht, kaum in Abrede stellen lassen), natürlich dieselben benutzt, aus denen er auch die Fragen nahm. Dass dies nur eine Quelle war, wird durch die gleichartige Form aller bewiesen; dann aber folgt auch, dass es eine Schrift des Posidonius war, da dieser für zwei derselben ausdrücklich als Gewährsmann genannt wird. Dass Seneca in den Erläuterungen sich an Posidonius anschloss, wird ferner dadurch bestätigt, dass er ihn in zweien derselben (31 und 38) ausdrücklich nennt und zwar so nennt, dass wir daraus sehen, er verdankt ihm auch das, was er über ältere Stoiker und deren Gegner zu sagen weiss.[1]) Nun drückt sich aber

[1]) Ich kann die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, die sich mir bietet, die zweite der angeführten Stellen (38 f.) für die Kenntniss der stoischen Terminologie auszunutzen. Als Frage oder Schluss geht dort voraus: ex malis bonum non fit. ex multis paupertatibus divitiae fiunt: ergo divitiae bonum non sunt. Daran knüpft Seneca folgende Bemerkungen: hanc interrogationem nostri non agnoscunt: Peripatetici et fingunt illam et solvunt. ait autem Posidonius hoc sophisma, per omnes dialecticorum scholas jactatum, sic ab Antipatro refelli: „Paupertas non per positionem dicitur, sed per detractionem vel, ut antiqui dixerunt, per orbationem (Graeci *κατὰ στέρησιν* dicunt), non quod habeat dicitur, sed quod non habeat. itaque ex multis inanibus nihil impleri potest: divitias multae res faciunt, non multae inopiae.“ Aliter, inquit, quam debes, paupertatem intellegis. paupertas enim

Digitized by Google

in einer dieser Erläuterungen S. 36 f. Seneca so aus: „Hac, inquit, ratione ne commoda quidem ista erunt? Alia est

---

est non quae pauca possidet, sed quae multa non possidet: ita non ab eo dicitur, quod habet, sed ab eo quod ei deest. (Diese letzten Worte von aliter, inquit an haben zwar Haase und Fickert noch in das Citat aus Posidonius, resp. Antipater hineingezogen; sie gehören aber Seneca. Darauf führt theils die leere Wiederholung desselben schon im Vorhergehenden genügend ausgedrückten Gedankens theils der Anfang der folgenden Worte facilius quod volo exprimerem, der doch nicht eine blosse Uebersetzung — in diesem Falle musste es heissen quae dicit, nicht quod volo — zu bezeichnen sondern auf eine bis zu einem gewissen Grade selbständige Aeusserung Senecas zu deuten scheint. Nehmen wir also an, dass Seneca damit von sich aus eine Erklärung der Worte Antipaters geben wollte, so ist auch das inquit an seiner Stelle.) Man scheint unter den antiqui, auf die in den Worten vel ut antiqui dixerunt Beziehung genommen wird, an ältere lateinische Schriftsteller und Philosophen gedacht zu haben; denn schwerlich würde sonst Haase auf den Gedanken gekommen sein die Worte von vel bis dicunt für einen nachträglichen Zusatz Senecas zu halten. Diese Ansicht bedarf indessen kaum der Widerlegung, da an eine feste philosophische Terminologie der Römer vor Cicero nicht gedacht werden kann (das was vereinzeltes auf diesem Gebiet Aelius Stilo [Gell. XVI 8, 2 f. Prantl Gesch. d. Log. I 519] und die römischen Epikureer versuchten [Cicero ad fam. XV 16. Acad. post. 6], wird mir Niemand entgegenhalten) und Cicero in einem solchen Falle nicht orbatio sondern das eine Mal (de fin. I 37) privatio, vorzugsweise aber detractio (ausser a. a. O. noch de off. III 118) braucht. Das antiqui muss daher das griechische *ἀρχαῖοι* vertreten in der Weise wie dieses Wort gebraucht wurde von den Verehrern des Alterthums in Sprache und Philosophie (vgl. hierüber eine Anmerkung in Exc. VI). Dann würden detractio und orbatio auf eine Verschiedenheit griechischer Ausdrücke zurückweisen. Dass Seneca nur den der orbatio entsprechenden, die *στέρησις*, ausdrücklich nennt, ist wohl ein Beweis seiner Flüchtigkeit. Unter der detractio aber kann kaum etwas anderes als die *ἀφαίρεσις* gemeint sein. Gewöhnlich freilich verstehen wir darunter mit Aristoteles die Abstraction. Dass aber das Wort auch in dem hier erforderlichen Sinne gebraucht wurde, hat Dindorf in Steph. Thes. unter Berufung auf Budäus Comm. Ling. Gr.



commodorum condicio, alia bonorum: commodum est, quod

S. 231 gezeigt. Der Gewährsmann ist allerdings ein möglichst schlechter, Dionysius der Areopagit, der dieses Wort öfter nicht bloss de myst. theol. c. 2. 3. 5 sondern auch de divin. nom. 2, 3 in jenem Sinne verwendet. Trotzdem darf sein Zeugniss hier nicht zurückgewiesen werden, da die Uebereinstimmung seines Gebrauchs mit dem nach Senecas Worten vorauszusetzenden zu auffallend ist. Wie bei Seneca der detractio die positio so tritt bei Dionysius der *ἀφαίρεσις* die *θέσις* gegenüber und wie wir aus Seneca sehen dass *ἀφαίρεσις* und *στέρησις* als synonym galten, so wechselt auch er mit beiden Ausdrücken. Ich bemerke übrigens, dass das Herausarbeiten der Statue aus dem rohen Stein, was Cicero de divin. VI 48 durch detractio bezeichnet, von Dionysius de myst. theol. c. 2 *ἀφαίρεσις* genannt wird. Die Vermuthung, dass Dionysius mit diesem Gebrauch älteren Vorgängern folgte, war daher berechtigt und dass seine Vorgänger auch in diesem Falle die Neuplatoniker waren, lehrt Plotin II S. 161, 20 ed. Kirchh. (den Gegensatz zur *ἀφαίρεσις* bildet auch hier die *θέσις*, wie man aus II S. 24, 27 schliessen muss). Andere werden vielleicht noch mehr Spuren dieses jetzt verschollenen Sprachgebrauchs entdecken. Aus Senecas Worten ist mit Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, dass er in der stoischen Schule (dass Diog. VII 69 f. ihn nicht berücksichtigt, ist ebensowenig ein Gegenbeweis wie dass Chrysipp gelegentlich das Wort *στέρησις* brauchte) aufkam oder doch nach Aristoteles. — Zum richtigen Verständniss der Worte Senecas bemerke ich noch, dass Haases Auffassung, der vel, ut antiqui — dicunt in Klammern setzt, noch aus einem andern Grunde zurückgewiesen werden muss. Nach Haases Auffassung nämlich würden die Worte non quod habeat dicitur, sed quod non habeat die nähere Erklärung zu per detractionem bilden. Wie aber ist dies möglich, da doch weder in detractio noch in positio der Begriff des habere liegt? Klar wird dagegen alles, sobald wir verbinden: vel, ut antiqui dixerunt, per orbationem, non quod habeat dicitur, sed quod non habeat. Denn non quod habeat kann allerdings das per orbationem *κατὰ στέρησιν*, erklären, da es nichts weiter ist als *οὐ καθ' ἕξιν*. Also auch hier, wo er es nicht sagt, folgt Seneca noch dem Sprachgebrauch der antiqui und stellt ebenso, wie der *ἀφαίρεσις* die *στέρησις*, der *θέσις* die *ἕξις* gegenüber. Darüber dass *ἕξις* und *στέρησις* bei Aristoteles Gegensätze sind, vgl. Bonitz Ind. unter beiden Worten.

Digitized by Google

plus usus habet quam molestiae. bonum sincerum esse debet et ab omni parte innoxium. non est id bonum, quod plus prodest, sed quod tantum prodest. Praeterea commodum et ad animalia pertinet et ad inperfectos homines et ad stultos. itaque potest ei esse incommodum mixtum, sed commodum dicitur a majore sui parte aestimatum. Man sieht, dass Seneca um die Eigenthümlichkeit des Reichthums, vermöge deren er zwar von den Gütern ausgeschlossen ist aber zur höchsten Klasse der *ἀδιάφορα* gehört, zu bezeichnen hier den Ausdruck commodum wählt. Nun ist aber der Ausdruck, durch den dieses Verhältniss gewöhnlich und am schärfsten bezeichnet wurde, das *προηγμένον*. Man muss sich daher wundern, dass Seneca hier dieses Wort gänzlich umgeht und nicht bloss hier sondern auch 29 f. Dass es sich im Lateinischen nicht wiedergeben liess, wäre ein Einwand, den man ausser durch Ciceros dahin zielende Versuche durch Seneca selber ep. 74, 17 widerlegen könnte. Man hätte also erwarten sollen, dass Seneca hier, wo er im Namen der Stoiker spricht, sich wenigstens einmal dieses Ausdrucks, *προηγμένα* oder producta, bedienen würde, den er selber a. a. O. als den eigenthümlich stoischen bezeichnet (denn so ist das ut nostra lingua loquar natürlich zu verstehen) und zwar im Gegensatz zu commoda. Es ist um so weniger anzunehmen, dass er hier sich begnügt haben sollte nur einen gleichwerthigen, nicht auch einen in der Form entsprechenden Ausdruck zu brauchen, als er im Folgenden sich selbst ängstlich beflissen zeigt die griechischen Worte möglichst genau im Lateinischen wiederzugeben vgl. das aus 39 angeführte (S. 420, 1) und was er 40 entschuldigend vorbringt: facilius, quod volo, exprimerem, si Latinum verbum esset, quo *ἀνυπαρξία* significaretur. Danach lässt sich der Schluss kaum abweisen, dass Seneca bereits in seiner griechischen Quelle das Wort *προηγμένον* nicht vorfand. Welches andere dort seine Stelle vertrat,

Digitized by Google

kann uns Cicero de fin. III 69 lehren: Ut vero conservetur omnis homini erga hominem societas, conjunctio, caritas, et emolumenta et detrimenta, quae ὠφελήματα et βλάμματα appellant, communia esse voluerunt; quorum altera prosunt, nocent altera; neque solum ea communia, verum etiam paria esse dixerunt. incommoda autem et commoda — ita enim εὐχρηστήματα et δυσχρηστήματα appello — communia esse voluerunt, paria noluerunt. illa enim, quae prosunt aut quae nocent, aut bona sunt aut mala, quae sint paria necesse est; commoda autem et incommoda in eo genere sunt, quae praeposita et rejecta diximus: ea possunt paria non esse. Ich habe die Stelle ganz gegeben, weil sie in mehr als einer Beziehung an Senecas Worte erinnert. Für uns ist die Hauptsache dass wir daraus commodum als das Wort kennen lernen, welches nach Ciceros Urtheil am Genausten das griechische εὐχρήστημα wiedergiebt. Dass nun aber ein nach gefälligem Ausdruck strebender Schriftsteller wie Posidonius sich einer so plumpen Bildung, wie εὐχρήστημα ist, öfter in geringen Zwischenräumen bedient haben sollte, ist nicht glaublich. Er wird also statt dessen εὔχρηστον gesagt haben, dem commodum ebenso gut entsprach und dessen sich die Stoiker ebenfalls zur Bezeichnung des προηγμένον bedienten vgl. Plutarch de com. notit. p. 1068 A.[1])

---

[1]) Vgl. auch Plut. de rep. Stoic. c. 12 p. 1038 A, wo kein Grund war das überlieferte εὐχρηστίαν in εὐχαριστίαν zu ändern. Ebenso ist εὐχρηστεῖν gebraucht Diog. VII 129. — Man kann auch noch auf Seneca ep. 92, 16 verweisen, da hier ebenfalls nur von commoda und incommoda die Rede ist und der Inhalt dieses Briefes aus einer Schrift Posidons genommen zu sein scheint (vgl. 8 und 10). — Bedenkt man, dass εὔχρηστος von den Stoikern auch zur Bezeichnung des im eigentlichen Sinne Guten gebraucht wurde (Diog. VII 98 f.), so konnte dadurch, dass Posidon regelmässig die προηγμένα so nannte, das Missverständniss, er halte sie für wirkliche Güter, unterstützt werden.

Digitized by Google

So bestätigt das Ergebniss dieser Untersuchung von Neuem den Werth, den Posidonius auf eine sprachlich zulässige Ausdrucksweise legte. So gut wie er hier dem barbarischen Ausdruck *προηγμένον* dadurch aus dem Wege ging, dass er statt dessen das *εὔχρηστον* wählte, kann er anderwärts, wo es sich nicht wie hier um eine so scharfe Scheidung der *ἀγαθὰ* und *προηγμένα* handelte, dafür *λεγόμενον ἀγαθὸν* oder, wenn der Zusammenhang ein Missverständniss ausschloss, geradezu *ἀγαθὸν* gesagt haben.

Unter vier verschiedenen Gesichtspunkten, wenn wir auf das Streben nach Gemeinverständlichkeit, wenn wir auf die populäre Moral, wenn wir auf Platons Vorgang und wenn wir auf die Sorge um rein griechischen Ausdruck sahen, ist uns hiernach die Nachricht des Diogenes, Panätius und Posidonius hätten Reichthum und andere *προηγμένα* zu den *ἀγαθὰ* gerechnet, als nicht ganz unglaubwürdig erschienen, obgleich man sie dafür hat ausgeben wollen. Und doch hätte hiervon schon die Rücksicht auf das Gesetz der Kritik abhalten sollen, das eine Erklärung auch des Irrthums fordert, wenigstens wenn dieser Irrthum so tief gewurzelt ist, dass er, worauf ich schon früher (S. 264) hingewiesen habe, an zwei verschiedenen Stellen des Diogenes und beidemal in verschiedener Form wiederkehrt. Aber damit nicht genug, Spuren desselben angeblichen Irrthums, nur bisher nicht beachtete, sind auch noch anderwärts vorhanden. Eine solche erkenne ich bei Diog. VII 62. Hier wird nach dem Vorgange des Stoikers Krinis der *μερισμὸς* bestimmt als *γένους εἰς τόπους κατάταξις* und als Beispiel angeführt *τῶν ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστι περὶ ψυχήν, τὰ δὲ περὶ σῶμα.* Dass es auch leibliche Güter gäbe, ist mit der streng stoischen Lehre nicht zu vereinigen.[1]) Es ist aber kaum

[1]) Die einzige stoische Eintheilung der *ἀγαθά*, die sich allenfalls vergleichen lässt, ist die in *τὰ περὶ ψυχήν, τὰ ἐκτὸς* und *τὰ*


Digitized by Google

denkbar, dass ein Stoiker um eine Bestimmung seiner Dialektik zu erläutern als Beispiel die Lehre einer fremden Philosophie benutzt haben sollte. Denn um bei diesem Beispiel stehen zu bleiben, so waren für den strengen Stoiker der alten Schule die *ἀγαθὰ* durchaus nicht ein *γένος*, dessen Arten sich auf die Seele und den Leib vertheilen. Dazu kommt, dass in dem unmittelbar vorhergehenden Beispiel *τῶν οὐκ ἀγαθῶν τὰ μέν ἐστι κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα* die stoische Moral thatsächlich berücksichtigt wird. So zeigt die Wahl dieses Beispiels, das wir berechtigt sind ebenfalls auf Krinis zurückzuführen, dass zur Zeit dieses Stoikers es erlaubt war von den *ἀγαθὰ* in einem weiteren als dem strengen Sinne zu reden.[1]) Von derselben Erlaubniss und in derselben Weise

---

οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτε ἐκτός (Diog. VII 95. Stob. ecl. II 98). Man sieht aber wie geflissentlich hier die *περὶ σῶμα ἀγαθὰ* umgangen werden; denn dass sie nicht etwa in der dritten Art versteckt sind, zeigen die Beispiele.

[1]) So wird von dieser Seite her bestätigt, was man auch aus andern Gründen vermuthen kann, dass Krinis zu den jüngeren Mitgliedern der stoischen Schule gehört. Dies ist auch die Ansicht von Zeller III[a] S. 690 Anm. Wenn derselbe aber die Zeit dieses Krinis so genau bestimmen zu können glaubt, dass er ihn wenn auch nur vermuthungsweise unter die Regierung Domitians und Trajans setzt, so weiss ich nicht, worauf sich diese gründet. Nur bei dem von Epiktet diss. III 2, 15 erwähnten liesse sich dies mit dem Scheingrund rechtfertigen, dass der unter besonderen Umständen erfolgte Tod des Krinis, auf den dort angespielt wird, aus jüngster Zeit her in frischer Erinnerung sein müsse. Da aber Zeller diesen Krinis von dem bei Diogenes erwähnten unterscheidet, so folgt für diesen letzten hieraus nichts. Indessen auch diese Unterscheidung zweier verschiedenen Träger desselben Namens weiss ich nicht zu vertheidigen. Denn obgleich sich die Möglichkeit nicht bestreiten lässt, dass Epiktet einen anderen Krinis im Sinne hatte als Diogenes, so ist dies doch äusserst unwahrscheinlich. Was ist es denn, das wir über diese beiden Krinis erfahren? Epiktet führt uns seinen Krinis

Digitized by Google

macht auch Epiktet Gebrauch. Denn wenn wir diss. III 7, 4 lesen: *τί οὖν κρεῖσσον ἔχομεν τῆς σαρκός; Τὴν ψυχήν, ἔφη.*

---

als einen Menschen vor, der über theoretisch-dialektischen Interessen die praktisch-moralischen vernachlässigte, das Muster eines *φιλόλογος* war (13). Für den des Diogenes ist charakteristisch, dass er lediglich für dialektische Bestimmungen genannt wird (62. 68. 71. 76) und dass die einzige Schrift, die wir von ihm kennen lernen, eine *διαλεκτικὴ τέχνη* ist (71). Der Krinis des Epiktet trifft also mit dem des Diogenes zusammen im Namen, in der Wahl der Philosophie und in der besonderen Nüancirung seines philosophischen Strebens. Man kann noch hinzufügen, dass beide spätere Stoiker sind. Für den Krinis des Diogenes lässt sich dies durch den im Text besprochenen Umstand wahrscheinlich machen; von dem Krinis Epiktets steht wenigstens so viel fest, dass er nach Archedem lebte. Dies alles spricht für die Identität beider Männer. Was spricht denn nun dagegen? Das Einzige, was ich mir denken könnte, ist die Geschichte, auf die Epiktet in folgenden Worten anspielt: *ἄπελθε νῦν καὶ ἀναγίνωσκε Ἀρχέδημον· εἶτα, μῦς ἂν καταπέσῃ καὶ ψοφήσῃ, ἀπέθανες. Τοιοῦτος γάρ σε μένει θάνατος, οἷον καὶ τὸν — — τίνα ποτ' ἐκεῖνον; — — τὸν Κρῖνιν. καὶ ἐκεῖνος μέγα ἐφρόνει, ὅτι ἐνόει Ἀρχέδημον.* Zugegeben dass diese Geschichte nur in der jüngsten Vergangenheit sich zugetragen haben kann, was hindert uns denn den Krinis des Diogenes in diese selbe Zeit herabzurücken? Unsere Kenntniss der Quellen des Diogenes ist weder so weit vorgeschritten noch so sicher begründet, dass sich diese Möglichkeit ganz läugnen liesse. Aber wir brauchen jenes Zugeständniss gar nicht zu machen. Es scheint, dass man es für unmöglich gehalten hat, eine so kleinliche Geschichte, wie die von Krinis erzählte, könne sich länger als einige Jahre, höchstens Jahrzehnte erhalten haben. Als ob nicht gerade Diogenes Laërtius an genug Beispielen zeigte, dass solcher kleinlicher Klatsch auch den Jahrhunderten zu trotzen vermag! Warum soll also eine solche Geschichte nicht noch zu Epiktets Zeit von Krinis bekannt gewesen sein, auch wenn dieser Anhänger Archedems vielleicht schon zwei Jahrhunderte todt war? Wenn daher wahrscheinlich ist, wofür mehrere Gründe sprechen und wogegen kein triftiger Einwand erhoben werden kann, so ist auch wahrscheinlich, dass der Krinis Epiktets und der des Diogenes ein- und dieselbe Person sind.



Ἀγαθὰ δὲ τὰ τοῦ κρατίστου κρείττονά ἐστιν ἢ τὰ τοῦ φαυλοτέρου; Τὰ τοῦ κρατίστου, so setzt dies eben voraus, dass man auch von Gütern des Fleisches sprechen konnte. Wir dürfen dann aber auch, sobald wir a. a. O. 2 vergleichen, annehmen, dass Epiktet Güter der Seele, des Leibes und äussere unterschied, gerade wie Seneca de benef. V 13, 1 (vgl. Zeller 715, 3). Derselbe freiere Gebrauch von *ἀγαθὸν* findet sich bei Epiktet auch diss. I 27, 12: *πέφυκε γὰρ ὁ ἄνθρωπος μὴ ὑπομένειν ἀφαιρεῖσθαι τοῦ ἀγαθοῦ, μὴ ὑπομένειν περιπίπτειν τῷ κακῷ.* Denn nach dem Zusammenhang kann hier nur an das *ἀγαθὸν* und das *κακὸν* gedacht werden, das zu den äussern Dingen (*τὰ ἐκτός*) gehört (vgl. ausserdem S. 641, 2), und diese äusseren Güter sind nicht die, welche auch Diog. VII 95 als solche anerkennt. Nach demselben Princip, aber in anderer Richtung, erscheint die strenge Terminologie gelockert bei Stob. ecl. II 190, wo erst eine Definition der *χρηματιστικὴ* gegeben und dann hinzugefügt wird: *τὸ δὲ χρηματίζεσθαι τινὲς μὲν μέσον εἶπον εἶναι, τινὲς δὲ ἀστεῖον.* Dass *ἀστεῖον* sehr häufig bei den Stoikern das *ἀγαθὸν* vertritt, ist bekannt, vgl. z. B. 192. Nach Stobäus würden also einige Stoiker den Erwerb zu den gleichgiltigen Dingen, andere ihn zu den Gütern gerechnet haben. Dass dies ein Irrthum ist, dass nicht bloss einige, sondern alle Stoiker den Erwerb unter die gleichgiltigen Dinge rechneten, dass keiner ihn für ein Gut im eigentlichen Sinne des Wortes hielt, unterliegt keinem Zweifel. Es frägt sich nur, wie wir den Ursprung des Irrthums erklären sollen. Man kann an eine Differenz denken, von der früher (S. 253, 1) die Rede war. Danach rechneten zwar alle Stoiker den Erwerb zu den gleichgiltigen Dingen, die Einen aber sahen in ihm ein *προηγμένον,* die Andern nicht. Zu jenen gehörten Chrysipp, der, wie wir aus seinen Aeusserungen entnehmen müssen, dem Erwerb und Vortheil zu

Digitized by Google

Liebe so ziemlich Alles bereit war zu thun was nicht gerade wider die stoische Moral verstiess, und Diogenes, der kein Unrecht darin fand zu gleichem Zwecke das, was Nicht-Stoiker Ehrlichkeit nennen, zu opfern. Die Gegenpartei ist durch Antipater vertreten, der über diesen Punkt Diogenes widersprach, und durch Panätius. Auf die Ansicht des letzteren gestattet einen Schluss theils der Umstand, dass, während Chrysipp in der Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* von dem *χρηματίζεσθαι* gehandelt hatte (Plut. de rep. Stoic. p. 1047 F), Panätius in der gleichnamigen Schrift, wie ihm andere Stoiker zum Vorwurf machten, das Kapitel von der curatio pecuniae übergangen hatte, und ferner dass bei Cicero de off. I 150 f. nicht der quaestus schlechthin als lobenswerth gilt, sondern zwischen liberales und sordidi unterschieden wird. Danach darf man wohl die Differenz zwischen Panätius und Chrysipp als dahin gehend bezeichnen, dass Panätius den Erwerb als ein *μέσον* oder *ἀδιάφορον* im engeren Sinne, also als etwas, das weder *προηγμένον* noch *ἀποπροηγμένον* ist, hinstellte, Chrysipp dagegen ihn unter die *προηγμένα* erhoben hatte. Dieses *ἀδιάφορον* im engeren Sinne hätte dann Stobäus oder seine Quelle mit dem andern verwechselt, das auch die *προηγμένα* unter sich begreift, und ebenso das *προηγμένον* mit dem *ἀγαθόν*. Dass der Irrthum auf diese Weise entstanden sein könne, lässt sich nicht bestreiten. Trotzdem ist mir wahrscheinlicher, dass er nicht so entstanden ist, sondern auf demselben Wege wie die Nachricht des Diogenes, dass Posidon den Reichthum für ein Gut gehalten habe. D. h. es gab Stoiker, die, wie den Reichthum (vgl. darüber S. 315 f.), so consequenter Weise auch das Mittel dazu ein Gut nannten. Nicht bloss erklärt sich so aus der Namensgleichheit der Irrthum leichter, sondern ich halte es auch für methodisch richtig, einen im Wesentlichen gleichen Irrthum, der uns an verschiedenen Orten entgegentritt, aus denselben und nicht

Digitized by Google

ohne Noth aus verschiedenen, bald aus diesen bald aus jenen Ursachen abzuleiten. —

Was wir bisher von Panätius und seinen Anhängern kennen gelernt haben, waren Eigenthümlichkeiten zunächst formaler Art, die aber doch auch materiell nicht ohne Bedeutung waren; denn es trat uns in ihnen eine platonisirende und popularisirende d. i. eine Richtung entgegen, die das Schroffe der altstoischen Moral einigermaassen zu glätten suchte. Diese Richtung war auch bisher nicht unbekannt. Ich will sie nur in ein etwas helleres Licht setzen. Sie kommt zum Vorschein auch in der Auffassung des höchsten Gutes oder des letzten Zieles, das allem menschlichen Handeln gesteckt ist. Von Panätius berichtet Clemens Alex. Strom. II p. 179 Sylb.: *πρὸς τούτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο.*[1]) Weder van Lynden S. 74 noch Zeller 566, 2 haben diese Worte einer näheren Betrachtung gewürdigt und sich offenbar bei dem Gedanken beruhigt, dass wir es hier mit einer lediglich formalen Abweichung zu thun haben, die für die Lehre selber ohne Folgen blieb. Und allerdings wäre es gewagt, wenn wir nur die Worte des Clemens hätten, auf sie allein hin von einer eigenthümlichen Ansicht des Panätius über das höchste Gut zu sprechen. Man muss sich nur wundern, dass Niemand den Versuch gemacht hat das Material so weit zu vermehren, dass sich ein sicheres Urtheil darauf gründen lässt. Und doch lag es nahe zu diesem Zwecke Ciceros Schrift von den Pflichten zu durchforschen, deren erste zwei Bücher ja notorisch aus dem Werke des Panätius genommen sind. Es scheint dass man

[1]) Diese Definition soll nur wie andere abweichende eine Erklärung der altstoischen sein, wonach die Glückseligkeit beruht in dem *ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει.* Stob. ecl. II 114 steht also mit Clemens nicht im Widerspruch.

Digitized by Google

diese Quelle für eine trübe hielt. Und Niemand wird ja einen Gedanken bloss deshalb, weil er sich in dieser ciceronischen Schrift findet, für einen Gedanken des Panätius halten. Aber bestätigend und erläuternd kann uns Cicero von Nutzen sein, wenn uns gewisse Lehren und Bestimmungen anderwärts als solche des Panätius überliefert sind. Was nun die bei Clemens vorliegende betrifft, so, scheint es, hat man dieselbe ebenso verstanden als wenn statt *ἀφορμαῖς* gesetzt wäre *ὁρμαῖς*: der von der Natur gegebenen Mittel sich bedienen meinte man sei dasselbe wie den von der Natur in uns gelegten Trieben folgen.[1]) Dabei wäre die Frage am Platze gewesen, warum Panätius dann nicht *ὁρμαῖς* statt *ἀφορμαῖς* gesagt habe, da ihm dies möglicher Weise den Widerstreit mit der stoischen Terminologie, in der *ἀφορμή* das Gegentheil zu *ὁρμή* ist (vgl. z. B. Chrysipp bei Plut. de rep. Stoic. 11 p. 1037 F und Epiktet diss. I 21, 1), erspart haben würde. Doch will ich hierauf kein Gewicht legen, da es denkbar ist, dass schon ältere Stoiker (wie später Epiktet) das Wort in doppelter Bedeutung gelten liessen. Dass trotzdem in jener Definition ein eigenthümlicher Gedanke enthalten ist, dass sie mehr ausdrückt als nur eine Aufforderung sich den Naturtrieben zu überlassen, zeigt Cicero de off. I 110. Hier ist vorher die Rede gewesen von den beiden Rollen, die dem Menschen von der Natur ertheilt werden, der allgemeinen, die er als vernünftiges Wesen gegenüber den Thieren zu spielen hat, und der besonderen, durch die er als Individuum sich von Anderen seiner Gattung unterscheidet. Als Beispiele der letzteren werden sodann unter anderen die scherzende ironische Weise des Sokrates und ihr gegenüber die ernsthafte des Pytha-

---

[1]) So findet sich bei Diog. VII 86 der Ausdruck *τῇ ὁρμῇ συγχρῆσθαι.*

goras und Perikles angeführt. Diese individuellen das allgemein menschliche in uns beschränkenden Unterschiede sind aber keineswegs Fehler, die wir ablegen müssen: innumerabiles, lesen wir 109, dissimilitudines sunt naturae morumque, minime tamen vituperandorum. Im Gegentheil stellt Cicero a. a. O. folgende Forderung an uns: admodum tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius decorum illud, quod quaerimus, retineatur. sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut, etiam si sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod adsequi non queas; ex quo magis emergit, quale sit decorum illud, ideo quia nihil decet invita Minerva, ut ajunt, id est adversante et repugnante natura. omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam. vgl. auch 119. Dass schon andere Stoiker der individuellen Natur eine solche Bedeutung eingeräumt hätten, fand schon Heine (Einl. S. 24) unwahrscheinlich und setzte deshalb diesen ganzen Abschnitt auf Rechnung des Panätius. Durch das was früher (S. 365 f.) über die Ironie bemerkt worden ist, die anderen Stoikern als ein Fehler galt hier aber als eine berechtigte Eigenthümlichkeit erscheint, kann diese Ansicht nur bestätigt werden.[1] Panätius — denn so dürfen wir jetzt sagen — folgert nun aus

---

[1] Ja man möchte darin, dass so nachdrücklich hervorgehoben wird (109. 110. 112), die individuellen Eigenthümlichkeiten eines Menschen, zu denen doch auch die sokratische Ironie gehört, seien keineswegs Fehler (vitia), eine polemische Beziehung auf die abweichende Ansicht anderer Stoiker sehen. Denn für die Moral der

Digitized by Google

dieser Anerkennung der Individualitäten, dass wir nichts unternehmen, nichts erstreben sollen was über die uns von der Natur verliehenen Anlagen und Kräfte hinausgeht. Halten wir hiermit die von Clemens überlieferte Definition zusammen, so bekommen diese sonst so blassen Worte auf einmal Farbe. Denn es ist jetzt klar, dass damit dasselbe Gebot, welches wir bei Cicero lesen, ausgesprochen wird: wir sollen uns in den von der Natur gesteckten Schranken halten. Nun begreifen wir, warum Panätius *ἀφορμαῖς* und nicht *ὁρμαῖς* sagte. Denn, da die *ὁρμαὶ* von Natur sich auf das Gute und Wünschenswerthe überhaupt richten,[1]) wir aber auch das Bessere nicht erstreben sollen, wenn es unserer Individualität nicht entspricht (ut etiam si sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur), so würde die Definition nur die allgemeine, nicht auch die individuelle Natur des Menschen berücksichtigt haben. Panätius dagegen berücksichtigte beide, indem er von *ἀφορμαὶ* sprach; denn zu den von der Natur jedem Menschen verliehenen Anlagen gehört auch die allgemeine des vernünftigen Wesens. Dass die ciceronischen Worte die von Clemens erhaltene Definition erläutern, wird man hiernach kaum bezweifeln können; auf der andern Seite müssen wir es aber jetzt auch wahrscheinlich finden, dass die Angabe des Clemens auf die Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος* sich

---

Kyniker und der sich ihm anschliessenden Stoiker ist gerade die Consequenz charakteristisch, mit der sie die Vorschriften unseres Handelns aus allgemeinen Gesetzen ableiteten ohne sie nach den besonderen Verhältnissen und individuellen Unterschieden des einzelnen Menschen zu modificiren.

[1]) Thiere und Menschen haben wohl ihre besonderen *ὁρμαί* (Diog. 86), von einer weiteren Spaltung derselben aber nach den Individuen ist nirgends die Rede und konnte auch füglich nicht die Rede sein.



gründet.[1]) Will man noch eine weitere Bestätigung dafür, dass zwischen dem angeführten Abschnitt der Schrift de

---

[1]) Auf das Ideal des Weisen, das gleichsam erstarrt und todt unter allen Verhältnissen und in jeder Verwirklichung dieselben Züge trägt, liess sich die Definition des Panätius nicht anwenden. Sonst hätte man ja auch unter den Idealweisen je nach der Verschiedenheit der Naturanlage höhere und niedere Stufen unterscheiden müssen, was dem Paradoxon von der Gleichheit der Tugenden widersprochen hätte. Auch wer das Ideal des Weisen etwa in Sokrates und Diogenes verwirklicht fand und in Folge dessen individuelle Unterschiede auch der Weisen nicht ableugnen konnte, der nahm doch diese Unterschiede nicht mit in das Ideal auf. Dies that aber Panätius, indem er die Rücksicht auf die Individualität auch in den Kreis der Pflichten einführte. Nur war sein Ideal nicht der Weise im höchsten Sinn, sondern der Weise zweiter Ordnung, von dem früher schon die Rede war. Auf ihn bezieht sich daher auch de off. I 114: ergo histrio hoc videbit in scaena, non videbit sapiens vir in vita? Dass man von Panätius, wie es scheint, eine andere Definition als die bei Clemens erhaltene nicht kannte, ist nun sehr bemerkenswerth; denn es berechtigt zu der Vermuthung, dass er die Frage nach dem *τέλος* im höchsten Sinne, wie es allein im Idealweisen zur Erfüllung kommt, nirgends eingehend und ernsthaft erörtert hatte. Für Panätius scheint daher auch charakteristisch zu sein was Stobäus ecl. II 112 f. berichtet: *ὅμοιον γὰρ ἔλεγεν εἶναι ὁ Παναίτιος τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ὡς εἰ πολλοῖς τοξόταις εἷς σκοπὸς εἴη κείμενος, ἔχοι δ᾽ οὗτος ἐν αὐτῷ γραμμὰς διαφόρους τοῖς χρώμασιν· εἶθ᾽ ἕκαστος μὲν στοχάζοιτο τοῦ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ᾽ ὁ μὲν διὰ τὸ πατάξαι εἰς τὴν λευκὴν εἰ τύχοι γραμμήν, ὁ δὲ διὰ τὸ εἰς τὴν μέλαιναν, ἄλλος δὲ διὰ τὸ εἰς ἄλλο τι χρῶμα γραμμῆς. καθάπερ γὰρ τούτους ὡς μὲν ἀνωτάτω τέλος ποιεῖσθαι τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ᾽ ἄλλον κατ᾽ ἄλλον τόπον* (denn so ist wohl statt *τρόπον*, was auch noch Meineke gibt, zu schreiben) *προτίθεσθαι τὴν τεῦξιν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἔστι κείμενον ἐν τῷ ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, τοῦτον δ᾽ ἄλλον κατ᾽ ἄλλην τυγχάνειν.* Die letzten Worte sind die wichtigen. Heine Stobäi eclog. loci nonn. S. 8 wollte hier statt *ἄλλον κατ᾽ ἄλλην* schreiben *ἄλλην κατ᾽ ἄλλ.* Dass hier zunächst von den Tugenden die Rede ist, wie Heine hervorhebt, ist richtig. Die Ueberlieferung dagegen springt von den

Digitized by Google

officiis und der Definition des Panätius ein Zusammenhang besteht, so vergleiche man den Schluss der ciceronischen Betrachtung über die von Natur dem Menschen auferlegten Rollen 114: ergo histrio (denn mit der Vergleichung der menschlichen Bestimmung und der Schauspielerrolle war Ernst gemacht worden) hoc videbit in scaena, non videbit sapiens vir in vita? ad quas igitur res aptissimi erimus, in eis potissimum elaborabimus: sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt, omnis adhi-

Tugenden auf den Tugendhaften über. Könnten wir dieses Anakoluth durch eine leichte Aenderung beseitigen, so würden wir dies thun. Heines Aenderung aber ruft ein neues viel schwereres Bedenken hervor: mir wenigstens ist nicht bekannt, dass man *κατ' ἄλλην* mit ergänztem *ὁδὸν* für *ἄλλως* wirklich gebraucht habe. Weshalb Heine an der Ueberlieferung Anstoss nimmt, scheint auch nicht so sehr das unbedeutende Anakoluth des Gedankens zu sein als der Umstand, dass nach seiner Ansicht der Inhalt des überlieferten Textes mit der stoischen Lehre in Widerspruch steht. Die grosse Masse der Stoiker freilich, das muss man Heine zugeben, wird kaum damit einverstanden gewesen sein, dass jeder Mensch auf seine Façon selig werden könne, der eine vermittelst dieser, der andere vermittelst jener Tugend (*ἄλλον κατ' ἄλλην*). Mit Panätius, der auf die Individualität der verschiedenen Menschen so viel Rücksicht nahm, könnte es auch in dieser Beziehung anders gestanden haben. Und nun vergleiche man, was Cicero de off. I 115 im Anschluss an jene Erörterungen über die Individualität als eine Quelle der Pflichten sagt: itaque se alii ad philosophiam, alii ad jus civile, alii ad eloquentiam adplicant, ipsarumque virtutum in alia alius mavolt excellere. So werden dem Sohne des älteren Africanus 121 die milderen Tugenden der Gerechtigkeit, Mässigung u. a., aber nicht die Tapferkeit zugesprochen. Damit der Abstand zwischen Panätius und den übrigen Stoikern nicht zu gross werde, bemerke ich, dass Panätius die Unzertrennlichkeit der Tugenden um deswillen noch nicht zu leugnen brauchte. Nur so viel wollte er wohl sagen, dass in dem Charakter der Menschen, auch der Guten und Weisen unter ihnen, je nach ihrer Individualität bald diese bald jene Tugend vor den anderen hervortrete.



benda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea si non decore at quam minime indecore facere possimus, nec tam est enitendum ut bona quae nobis data non sint, sequamur quam ut vitia fugiamus. Hier erinnert wenigstens nobis data non sint an die *διδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς*.

Die Definition des Panätius ist also keine gleichgiltige Variante neben andern. Denn sie enthält einen eigenthümlichen Gedanken, die Berücksichtigung auch der individuellen Natur, und ist diesem angepasst. Daher die eigenthümliche Form, die sie von allen anderen unterscheidet. Man versuche es doch einmal denselben Gedanken in einer der andern als stoisch überlieferten Definitionen des höchsten Glücks d. i. den Erklärungen zu finden, die sie von dem *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* gaben (vgl. Diog. VII 88. Stob. ecl. II 134. Clem. Al. Strom. II 179 Sylb.). In der des Diogenes, *εὐλογιστία ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ*, ist es fast unmöglich, sowohl wenn wir an die technische Bedeutung von *τὰ κατὰ φύσιν* denken wie wenn wir die *ἐκλογὴ* und *ἀπεκλογὴ* berücksichtigen, die sich doch kaum in eine Benutzung der Naturanlagen umdeuten lassen. Dasselbe gilt von den beiden Definitionen Antipaters, *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν κτλ.* und *πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν*, und der Archedems *πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντας ζῆν*. In Chrysipps Definition *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* liesse sich vielleicht die *ἐμπειρία* auf die Erfahrung beziehen, die wir von uns selber und unsern individuellen Anlagen gewinnen sollen. Wer aber wird *τὰ φύσει συμβαίνοντα* von den Naturanlagen verstehen? Und dass man insbesondere darunter nicht an die individuellen Anlagen des einzelnen Menschen denke, dafür hat Chrysipp selbst gesorgt, wenn er unter der *φύσις* sowohl die *κοινὴ* wie die *ἀνθρωπίνη* verstanden wissen wollte (Diog. VII 89). Denn unter *ἀνθρω-*

Digitized by Google

πίνη ist die allgemein menschliche zu verstehen, dieselbe die bei Cicero de off. I 107 und 110 als die communis und universa der individuellen gegenübergestellt wird, und dass Chrysipp keineswegs die Absicht hatte bis zur individuellen des einzelnen Menschen herabzusteigen, liegt in dem hinzugefügten *ἰδίως* (*τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην* Diog. a. a. O.) angedeutet, welches bereits die allgemeine menschliche Natur gegenüber der des Universums als eine individuelle erscheinen lässt. Blicken wir nun noch einmal auf die Definition des Panätius *ζῆν κατὰ τὰς διδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς*, so tritt jetzt darin die Bedeutung eines bisher vernachlässigten Wortes hervor, des *ἡμῖν*; denn dadurch, dass dieses und nicht *τοῖς ἀνθρώποις* gesetzt ist, wird der Definition eine persönliche Färbung gegeben, die zwar die Beziehung auf die allgemeine menschliche Natur nicht ausschliesst, zunächst aber doch die Vorstellung der individuellen jedes Einzelnen erweckt. — Obgleich nun die Definition in dem Sinne, den ich dargelegt habe, Panätius allein angehört, so folgt daraus noch nicht, dass er sich nicht im Ausdruck — eine Möglichkeit, die ich vorhin schon (S. 431) ins Auge fasste — und theilweise auch im Gedanken an ältere Stoiker anschloss. So mag man sich vorläufig erklären Diog. VII 89,[1]) Stob. ecl. II 108[2]) und 116.[3])

Panätius hatte also guten Grund, wenn er von *ἀφορμαὶ*

---

[1]) *διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.*

[2]) *ἔχειν γὰρ* (sc. *τὸν ἄνθρωπον*) *ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις.*

[3]) *πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν καὶ οἱονεὶ τὸ* (Zeller 224, 2 schlägt *τὸν* vor) *τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην.*

Digitized by Google

sprach und von deren Erfüllung das abhängig machte, was ihm der Gipfel menschlicher Vollkommenheit schien. Ob es aber der einzige Grund war, der ihn bestimmte das Wort *ὁρμαί*, das man nach der Darstellung des Diog. VII 85 ff. erwarten sollte, durch ein anderes zu ersetzen, ist damit noch nicht gesagt. In der Definition selber freilich liegt nichts, was uns nöthigte einen zweiten Grund vorauszusetzen. Indessen wird es durch eine andere Erwägung wahrscheinlich, dass ein solcher vorhanden war. Diese Erwägung bezieht sich auf Panätius' Lehre von der *ἡδονή*. Ueber dieselbe haben wir eine bestimmte Nachricht nur durch Sextus Empiricus adv. dogm. V. 73.[1]) Hiernach hätte Panätius eine Art der *ἡδονή* für naturgemäss die andere dagegen für naturwidrig erklärt, und der Zusammenhang der Stelle lässt keinen Zweifel, dass Sextus dies für eine von der Lehre anderer Stoiker, des Kleanthes und Archedemus, abweichende Ansicht hielt.[2]) Dies haben dann Neuere (van Lynden de Panätio S. 76 und Ritter III 699, den Zeller citirt) wiederholt. Ihnen ist aber Zeller 565, 2 entgegengetreten, indem er bestreitet, dass die Ansicht des Panätius eine Abweichung vom älteren Stoicismus sei. „Die stoische Lehre, sagt er, ist nur, dass die Lust ein Adiaphoron sei, dem widerspricht aber die Annahme einer naturgemässen Lust nicht; nur wenn man unter der Lust im engeren Sinne den Affekt der *ἡδονή* versteht, ist sie, wie jeder Affekt, naturwidrig." Zeller verweist uns auf seine eigenen Erörterungen S. 218 f. Aus

---

[1]) *Παναίτιος δὲ (ἡδονήν φησι) τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.*

[2]) **Da nun aber die Lehre des Kleanthes im Wesentlichen mit der Ansicht zusammenfällt, wonach die *ἡδονή* ein *ἐπιγέννημα* ist (S. 96), diese Ansicht aber offenbar später die am weitesten verbreitete war, so darf man sagen, dass nach Sextus' Urtheil Panätius' Auffassung der *ἡδονή* von der gemeinstoischen verschieden war.**

Digitized by Google

diesen sehen wir, dass er unter der naturgemässen Lust die geistigen Freuden, die *χαρά, εὐφροσύνη* u. s. w. versteht. Sie werden zwar nicht geradezu naturgemäss genannt aber doch als *ἐπιγεννήματα* der tugendhaften Thätigkeit von Diog. 94 bezeichnet. Den Einwand, dass Panätius doch von der *ἡδονὴ* spreche, diese aber nach der gewöhnlichen Ansicht der Stoiker von der *χαρὰ* wesentlich verschieden sei, beseitigt Zeller durch die Bemerkung, dass *ἡδονὴ* auch bei den übrigen Stoikern nicht bloss den Affekt bezeichnet habe (wie bei Diog. 114), sondern gelegentlich auch in einem weiteren Sinne gebraucht worden sei. Das letztere soll sich ergeben aus Diog. 85 f.: *ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστίν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.* Wie es scheint hat Zeller daraus, dass sowohl die *ἡδονὴ* wie die *χαρὰ* als *ἐπιγεννήματα* bezeichnet werden und weil auch die tugendhafte Thätigkeit, aus der die *χαρὰ* entspringt, eine naturgemässe ist, aus der naturgemässen aber die *ἡδονὴ* entspringen soll, den Schluss gezogen, dass *ἡδονὴ* und *χαρὰ* bis zu einem gewissen Grade sich decken. Er hat dabei aber den Zusammenhang der Diogenesstelle übersehen, in der von dem Leben nur auf der thierischen Stufe die Rede ist, an geistige Freuden nicht gedacht, die *ἡδονὴ* daher nur vom sinnlichen Genuss verstanden werden kann.[1]) Denn dass die Stoiker auch eine Art des sinnlichen Genusses als *ἐπιγέννημα* gelten liessen, sehen wir aus Seneca ep. 116, 3: voluptatem natura neces-

[1]) Auch die Worte, in denen der Zeitpunkt des Entstehens der *ἡδονὴ* bezeichnet wird, *ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ*, wird man zunächst auf die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse beziehen und nur höchst gezwungen auf geistige Freuden deuten können.



sariis rebus admiscuit, non ut illam peteremus, sed ut ea, sine quibus non possumus vivere, gratiora nobis illius faceret accessio. Man darf daher auf Grund der Diogenesstelle nicht behaupten, dass die älteren Stoiker schon ἡδονὴ in einem weiteren Sinne brauchten und darunter auch die geistigen Freuden begriffen. Aus Diogenes sehen wir nur so viel, dass sie mit ἡδονὴ den sinnlichen aus einer Thätigkeit der Natur entspringenden Genuss und ausserdem den Affekt bezeichneten; dass sie aber gerade diese beiden unter einem gemeinsamen Namen verbanden, ist leicht erklärlich, da der Affekt sich häufiger mit dem sinnlichen als mit dem geistigen Genuss verknüpfte. Wenn also Panätius, als er eine naturgemässe ἡδονὴ anerkannte, dabei an geistige Freuden dachte, so war dies eine Abweichung vom älteren Stoicismus, oder genauer eine Abweichung von der stoischen Terminologie und Rückkehr zum platonischen Sprachgebrauch, die uns jetzt bei ihm nicht mehr befremdet. Indessen will diese formale Verschiedenheit nicht viel bedeuten, und Panätius könnte mit den älteren Stoikern doch darin zusammengetroffen sein, dass beide die geistigen Freuden für naturgemässe hielten. Dies ohne Weiteres anzunehmen hindert uns nur Eins: bei Diogenes wird die χαρὰ ein ἐπιγέννημα, von Panätius aber die ἡδονὴ ein κατὰ φύσιν genannt, und die Frage ist noch nicht entschieden, ob beide Ausdrücke dasselbe bedeuten. Ein κατὰ φύσιν kann das ἐπιγέννημα heissen, insofern es das Ergebniss eines Naturvorganges, auf natürlichem Wege entstanden ist. In diesem Sinne nahm den Ausdruck Archedemus, wenn er erklärte κατὰ φύσιν εἶναι τὴν ἡδονήν, ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας (Sext. Emp. adv. dogm. V 73).[1]) Dass auch Panätius ihn in demselben

[1]) Darum fiel für ihn das κατὰ φύσιν nicht mit dem προηγμένον oder ἀξίαν ἔχον zusammen.

Digitized by Google

Sinne gebraucht habe, ist zunächst darum nicht wahrscheinlich, weil in der Regel die Stoiker unter *κατὰ φύσιν* etwas Anderes verstanden: denn wenn sie die *προηγμένα* so bezeichneten, so konnten sie damit nicht sagen wollen, dass alle diese Dinge auf natürlichem Wege entstehen, sondern wollten damit sagen, dass sie mit der Natur übereinstimmen d. i. den Bedürfnissen und Forderungen derselben entsprechen. Aber könnte nicht Panätius in der Auffassung dieses Ausdruckes seinen eigenen oder vielmehr den Weg des Archedemus gegangen sein? Diese Möglichkeit wird ausgeschlossen durch das, was nach ihm der Gegensatz des *κατὰ φύσιν* ist, das *παρὰ φύσιν*. Denn dies ist das Naturwidrige und dem ist entgegengesetzt nicht das auf natürlichem Wege entstandene sondern das mit der Natur übereinstimmende, ihr Zusagende. In diesem Sinne konnten aber die älteren Stoiker die *ἡδονὴ* keineswegs für ein *κατὰ φύσιν* gelten lassen. Denn, da die *κατὰ φύσιν* dieser Art *προηγμένα*, also Gegenstand der *πρώτη ὁρμὴ* sind, so hätten sie damit auch die *ἡδονὴ* zu einem Gegenstand der *πρώτη ὁρμὴ* gemacht. Das ist es aber gerade wogegen sie bei Diogenes so heftig streiten, und um einer Verwechselung mit dem *κατὰ φύσιν* dieser Art vorzubeugen nannten sie die *ἡδονὴ* ein *ἐπιγέννημα*, gerade wie auch bei Epiktet fr. 52[1]) zwischen der *ἡδονὴ* als *ἐπιγιγνόμενον* und den Tugenden als *κατὰ φύσιν* unterschieden wird. Wenn daher Panätius die *ἡδονὴ* ein *κατὰ φύσιν* in diesem Sinne nannte, dann unterschied sich seine Auffassung wesentlich von der der übrigen Stoiker; denn es

[1]) *τοὺς δυσχερεῖς δὲ φιλοσόφους εἰς μέσους ἄγοντες, οἷς οὐ δοκεῖ κατὰ φύσιν ἡδονὴ εἶναι, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι τοῖς κατὰ φύσιν, δικαιοσύνῃ, σωφροσύνῃ, ἐλευθερίᾳ.* Obgleich *τὰ κατὰ φύσιν* hier nicht die *προηγμένα*, sondern die Tugenden sind, so ist doch auch diese Uebertragung nur möglich, wenn *κατὰ φύσιν* die oben angegebene Bedeutung des mit der Natur übereinstimmenden hat.


Digitized by Google

war eine starke Annäherung an den Epikureismus, wenn man, wie doch Panätius dann gethan haben müsste, die ἡδονή unter die Gegenstände der πρώτη ὁρμή aufnahm. Ehe man einen Stoiker an einem so wichtigen Dogma der Schule zum Ketzer werden lässt, wird man vielleicht lieber einer Nachricht Glauben versagen, die nur auf der Autorität des Sextus Empiricus ruht. Aber hier bewährt sich die bestätigende und erklärende Bedeutung der Schrift von den Pflichten. Wie wenig man sich den Werth derselben als einer Quelle zur Kenntniss der Lehre des Panätius klar gemacht hat, zeigt sich darin, dass Niemand auf den Gedanken gekommen ist an ihr die Glaubwürdigkeit der Nachricht des Sextus zu prüfen. In der Schrift de officiis nun ist I 105 f. von der Lust die Rede. Es werden zwei Arten derselben unterschieden, die körperliche der sinnlichen Begierden, welche die Thiere reizt, und die geistige, die sich mit dem Denken und Forschen sowie mit den Eindrücken des Gesichts und Gehörs verbindet und dem Menschen eigen ist. Beide sind Gegenstand eines Triebes. Von den Thieren heisst es, dass sie ad voluptatem feruntur omni impetu; von dem Menschen, dass sein Geist discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirit aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur. Nicht dass sie überhaupt nach Genuss streben, wird einzelnen Menschen zum Vorwurf gemacht, sondern dass sie nach sinnlichem Genuss streben, was der Würde des Menschen zuwider sei. Wollte man einwenden, Cicero habe sich nicht genau ausgedrückt, sei vielleicht über die ganze Frage, ob die Lust Gegenstand eines natürlichen Triebes sei, nicht recht unterrichtet gewesen, so würden zur Widerlegung dienen de fin. II 34. III 17. V 45. Aus diesen Stellen sehen wir, dass Cicero wohl wusste, worum es sich handelte, und dürfen annehmen, dass er nicht auf eigene Hand die Lust als Gegenstand eines Triebes in Thieren und Menschen be-

Digitized by Google

zeichnet haben würde, wenn ihn nicht sein griechisches Original dazu autorisirt hätte. Lassen wir also Ciceros Darstellung gelten, so scheint doch das Wichtigste zu fehlen, die Uebereinstimmung mit Sextus. Denn wenn nach Cicero sinnliche und geistige Lust, beides natürliche Triebe, nur in verschiedenen Wesen, die eine in den Thieren die andere in den Menschen sind, so scheint für eine naturwidrige (*παρὰ φύσιν*) Lust kein Raum zu sein. Dieses Bedenken schwindet aber, wenn wir erwägen, dass die Worte des Sextus sich nur auf den Menschen beziehen können; denn nicht im Thier sondern nur im Menschen ist überhaupt eine naturwidrige Lust zu finden. Im Menschen unterscheidet aber auch Cicero zwischen einer naturgemässen und einer naturwidrigen Lust: nach jener zu streben entspricht allein dem Beruf und der Bestimmung des Menschen, während das Begehren der andern den Menschen zum Thier erniedrigt. Damit ist aber die Ansicht des Panätius über die Lust noch nicht erschöpft. Wenn es auch dem gereiften Menschen, der seine menschliche ihn vom Thier unterscheidende Eigenthümlichkiet vollkommen ausgebildet hat, nicht ansteht der sinnlichen Lust nachzugehen, so war doch eine Zeit, in der auch er noch auf der Stufe thierischen Lebens stand und daher consequenter Weise wie ein Thier der sinnlichen Lust nachstrebte. Ist daher der sinnliche Genuss das Ziel der thierischen Begierde, so folgt daraus, dass auch die *πρώτη ὁρμή* des Menschen auf die *ἡδονή* ging. So führt auf einem anderen Wege auch die Darstellung Ciceros zu demselben Ergebniss, das wir schon den Worten des Sextus entnahmen, und es kann füglich nicht mehr bezweifelt werden, dass Panätius eine Cardinalfrage der Schule anders als die übrigen Stoiker beantwortete. Indessen, wo es sich um die Befestigung eines so wichtigen Resultates handelt, ist keine Stütze überflüssig, die man zu den unbedingt nöthigen hinzufügt. Ich frage daher,


Digitized by Google

an welche Stoiker wir denn denken sollen bei folgenden Worten Ciceros (de fin. III 17): in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam: quibus ego vehementer adsentior, ne, si voluptatem natura posuisse in eis rebus videatur, quae primae adpetuntur, multa turpia sequantur. Denn dass einzelne Stoiker gegenüber der Mehrzahl an der Ansicht festhielten, die Lust gehöre zu den principia naturalia oder sei Gegenstand der *πρώτη ὁρμή*, ist hiernach ausser allem Zweifel. Bestimmt wird auf den Zwiespalt der Meinungen innerhalb der Schule hingewiesen. Während man sich daher hier wundern muss, dass er trotzdem nicht die gehörige Beachtung gefunden hat, so ist dies weniger auffallend an einer andern Stelle, wo wir vielleicht derselben Meinungsverschiedenheit begegnen, bei Diog. VII 149: *ταύτην (τὴν φύσιν) δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας.* Diese Meinung wird freilich als die gewöhnliche stoische vorgeführt und scheint deshalb bis jetzt auch immer von den Lesern des Diogenes für eine solche gehalten worden zu sein. Sonst hätte doch irgend Einer den Widerspruch anmerken müssen, in den diese Worte mit Diog. 85 [1]) treten. Denn hier erscheint die *ἡδονή* neben dem *συμφέρον* als etwas, worauf sich das Streben der Natur richtet, an jener früheren Stelle wird sie von den Gegenständen der

---

[1]) *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης σύστασιν* (vgl. über diese Worte Birt de Halieut. S. 103)· *οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτοῦ* (s. für *αὐτὸ* Zeller III[a] 209, 1) *τὸ ζῷον οὔτε ποιήσασαν* (derselbe für *ποιῆσαι ἄν*) *αὐτὸ μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ'* (das hiernach stehende *οὐκ* streicht Zeller) *οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι* (denn so ist offenbar statt *οἰκείως* zu schreiben) *πρὸς*

Digitized by Google

Naturtriebe ausgeschlossen. Da sich die eine Ansicht in der Darstellung der stoischen Ethik die andere in der der Physik findet, so kann das Beachten dieser Meinungsverschiedenheit auch für die Quellenfrage des Diogenes wichtig werden.[1])

ἑαυτό· οὕτω γὰρ τὰ βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται. ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσι. ἐπιγέννημα γὰρ κτλ. s. o. Ich habe die Worte deshalb ausgeschrieben um sie einmal in gereinigter Gestalt zu geben.

[1]) Ich habe die Worte von der Natur des schon ausgebildeten Wesens verstanden. Es kann aber auch an die bildende Natur gedacht werden. Diese verfolgt bei ihrer Thätigkeit, insbesondere bei der Bildung des Menschen (ἀνθρώπου δημιουργία) den angegebenen doppelten Zweck. So würden die Worte sich auf eine Anschauung beziehen, die von Cicero de fin. III 18 näher ausgeführt wird: jam membrorum, id est partium corporis, alia videntur propter eorum usum a natura esse donata, ut manus, crura, pedes, ut ea, quae sunt intus in corpore, quorum utilitas quanta sit a medicis etiam disputatur, alia autem nullam ob utilitatem, quasi ad quendam ornatum, ut cauda pavoni, plumae versicolores columbis, viris mammae atque barba. Die Natur hat hiernach bei der Bildung und Gliederung der Thiere und Menschen theils den Nutzen theils den Schmuck und die Schönheit im Auge. Diese Anschauung hatte schon Chrysipp vertreten, wie wir aus Plut. de rep. Stoic. p. 1044 C sehen. Die Worte des Diogenes hierauf zu beziehen scheinen wir dadurch gehindert zu werden, dass statt des Schmuckes und der Schönheit bei Diogenes die ἡδονή gesetzt ist. Indess hat dies nicht viel zu bedeuten, da die Schönheit eben dem Genusse dient (Dionys. de comp. verb. p. 31 f. bei Blass Griech. Bereds. 84, 2: περὶ ἀξιωμάτων συντάξεως — — οὐδεμίαν οὔτε χρείαν οὔτε ὠφέλειαν τοῖς πολιτικοῖς λόγοις συμβαλλομένων, εἰς γοῦν ἡδονὴν ἢ κάλλος τῆς ἑρμηνείας, ὧν δεῖ στοχάζεσθαι τὴν σύνθεσιν vgl. Aristot. Rhet. I 6 p. 1362^b 7 f. de part. an. I 5 p. 645^a 9 ff.). Man darf auch nicht einwenden, dass wenn Chrysipp die Natur hätte nach dem Genuss streben lassen, er dadurch mit sich selber in Widerstreit gekommen wäre. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Natur selber die geniessende wäre. Hier aber bereitet sie durch ihre Thätigkeit vielmehr Anderen einen Genuss. Ich halte es daher wohl für möglich, dass die Worte des

Digitized by Google

Nicht als wenn ich es für wahrscheinlich hielte, dass Panätius für die Darstellung gerade der stoischen Physik benutzt worden sei. Aber könnte nicht die Ansicht des Panätius auf seinen Schüler Posidon übergegangen sein? Auf diese Frage gibt uns so unzweideutig als wir nur wünschen können Antwort Galen de Hipp. et Plat. plac. p. 472. Denn hier lesen wir als Gedanken des Posidonius — wenn es nicht auch die eigenen Worte sind, obgleich Müller sie nicht dafür hält — Folgendes: *τὰ γὰρ οἰκεῖα ταῖς ἀλόγοις δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐξαπατώμενοί τινες ὡς ἁπλῶς οἰκεῖα δοξάζουσιν οὐκ εἰδότες, ὡς τὸ μὲν ἥδεσθαί τε καὶ τὸ κρατεῖν τῶν πέλας τοῦ ζῳώδους τῆς ψυχῆς ἐστιν ὀρεκτά, σοφία δὲ καὶ πᾶν ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ἅμα τοῦ λογικοῦ τε καὶ θείου.* Hier erscheint der sinnliche Genuss (*τὸ ἥδεσθαι*) als *οἰκεῖον* und Gegenstand der Begierde (*ὀρεκτόν*) des thierischen Seelentheils (*τὸ ζῳῶδες τῆς ψυχῆς*). Diogenes sagt uns aber ausdrücklich, dass die Stoiker die *ἡδονὴ* als *οἰκεῖον* und Gegenstand auch nur der thierischen Begierde nicht gelten liessen. Aus den angeführten Worten würde weiter folgen, dass nach der Meinung des Posidonius auch die *πρώτη ὁρμὴ* sich auf die *ἡδονὴ* richtete; denn die menschliche Entwicklung beginnt mit dem thierischen Leben. Unmittelbarer wird derselbe Gedanke von Galen 409 f. ausgesprochen. Chrysipps Ansicht, sagt er hier, dass die Kinder

---

Diogenes so verstanden werden müssen, wie ich eben vorgeschlagen habe. Die Bedeutung, die ich ihnen im Texte gegeben habe, würden sie in diesem Falle nicht mehr haben, und es würde ausserdem, was für die Erklärung spricht, aus der Darstellung des Diogenes ein Widerspruch beseitigt werden. — Uebrigens wird mir wohl Niemand entgegenhalten, dass die Worte *καὶ ἡδονῆς* bei Suidas u. *φύσις* fehlen. Denn dieses Zeugniss verliert seinen Werth, da auch das Folgende *ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας* abgeändert ist in *ἐκ τῆς οὐρανοῦ δημ.* Auch auf diese Aenderung des Suidas kann man wohl die Bemerkung von Heine Jahrb. f. Philol. Bd. 99 S. 617 anwenden.

Digitized by Google

schon von Anfang an nach dem Schönen und Guten streben, streitet mit der Erfahrung; denn wir sehen, dass sie vielmehr nach Genuss (*ἡδονή*) und Gewalt (*νίκη*) streben, weil sie noch unter der Herrschaft der beiden niederen und nicht des vernünftigen Seelentheils stehen. Mit Bezug auf diese Kritik fügt er p. 461 hinzu: *ἅπερ εὐλόγως, οἶμαι, πάντα καὶ ὁ Ποσειδώνιος αὐτοῦ καταμέμφεταί τε καὶ ἐλέγχει. εἰ γὰρ δὴ πρὸς τὸ καλὸν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ᾠκείωται τὰ παιδία, τὴν κακίαν οὐκ ἔνδοθεν οὐδὲ ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλὰ ἔξωθεν μόνον ἐχρῆν αὐτοῖς ἐγγίνεσθαι.* Also sind die vorausgehenden und von mir bezeichneten Gedanken von Posidon genommen und dieser hat die *ἡδονὴ* als *οἰκεῖον*, als Gegenstand der *πρώτη ὁρμή*, die doch in den Kindern zur Erscheinung kommt, ausdrücklich gegen Chrysipp in Schutz genommen. Die gleichen Gedanken werden dann von Galen p. 461 ff. weiter ausgeführt und p. 462 mit den Worten *καὶ γὰρ καὶ ταῦθ᾽ ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύναι πειρᾶται κτλ.* abermals für Eigenthum des Posidonius erklärt. Damit ist also die aufgeworfene Frage beantwortet: die Ansicht des Panätius über die Lust ist auch auf Posidon übergegangen. Ja die Ansicht des Posidon hat sich mit solcher Sicherheit feststellen lassen, dass sie, wenn wir an den Zusammenhang denken, der gerade zwischen den ethischen und psychologischen Ansichten beider Männer bestand, benutzt werden kann um das zu bestätigen was sich uns mit andern Mitteln über die Ansicht des Panätius ergeben hat. Dieses Ergebniss ist daher wohl hinreichend gesichert um auch durch den Einwand nicht erschüttert zu werden, den man auf Cicero de off. I 11 ff. gründen könnte. Hier wird die moralische Entwicklung des Menschen geschildert, das immer mehr sich klärende und ausbreitende Bewusstsein der Pflichten gegen seine Mitmenschen und gegen sich selbst. Nachdem auf diesem Wege ein Einblick in die Entstehung des



honestum und sein Verhältniss zur menschlichen Natur gewonnen ist, wird dasselbe in seine verschiedenen Arten, die Tugenden, gesondert und auf dieser Unterscheidung die folgende Darstellung aufgebaut. Je enger daher jene Schilderung der sittlichen Entwicklung mit der übrigen Darstellung zusammenhängt, desto mehr sind wir berechtigt sie auf Panätius' und nicht auf Ciceros Rechnung zu setzen. Es kommt dazu, dass diese Schilderung eigenthümliche Züge hat, die sie von anderen ähnlichen (de fin. III 16 ff. 62 ff.) unterscheiden. Dahin gehört die schärfere Scheidung zwischen den praktischen Aufgaben des Menschen und der rein theoretischen Beschäftigung mit den Wissenschaften, ferner die Bedeutung, die der letzteren für die menschliche Glückseligkeit beigelegt wird, und dass neben dem Trieb nach Wahrheit als gleich ursprünglich und wesentlich der Trieb zu herrschen anerkannt wird.[1]) Dass Cicero diese Modification auf eigene Hand vorgenommen haben sollte, ist äusserst unwahrscheinlich, da er doch in dieser Schrift vorzüglich den Stoikern d. i. Panätius folgen will (vgl. 6), also am wenigsten an den philosophischen Grundanschauungen etwas geändert haben wird. Ausserdem sind diese Modificationen nicht isolirt sondern stehen in unverkennbarer Beziehung zu der Auseinandersetzung über das honestum 15 ff., und man wäre also fast genöthigt, wenn man die frühere Darstellung für eine Frucht von Ciceros eigenem Nachdenken hielte, auch den sich daran schliessenden Abschnitt Panätius abzusprechen. Endlich aber sind diese Modificationen der Art, dass sie geradezu an die uns sonst bekannte philosophische Eigenthümlichkeit des Panätius erinnern, wie namentlich die Betonung

[1]) Es verdient bemerkt zu werden, dass auch nach Posidon bei Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 472 ein ursprünglicher und starker Trieb der menschlichen Seele sich richtet auf *τὸ κρατεῖν τῶν πέλας*. Vgl. auch 459 ff.

Digitized by Google

des Unterschiedes der theoretischen und praktischen Thätigkeit an die Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Tugend. Wenn es sich daher wie jetzt darum handelt die Ansicht des Panätius über die Entwicklung des Menschen von einem rein natürlichen zu einem sittlichen Dasein festzustellen, dann darf auch die ciceronische Darstellung wenigstens nicht ausser Acht gelassen werden. Ist sie nun von Panätius, dann sollten wir erwarten, dass unter den Naturtrieben des Menschen, von denen die Rede ist, auch der auf den sinnlichen Genuss gerichtete nicht vergessen sein würde. Statt dessen wird der ursprüngliche Trieb aller Menschen und Thiere geschildert als ein lediglich auf die Erhaltung des eigenen Daseins gerichteter: principio generi animantium omni est a natura tributum ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria, anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis ejusdem; commune item animantium omnium est conjunctionis adpetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sunt, sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est, se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum et futurum; homo autem quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, rebusque praesentibus adjungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. Man könnte meinen, dass das Streben nach sinnlichem Genuss in den Worten quantum sensu movetur versteckt sei. Dies wird aber durch die entgegengesetzte Schilderung des Menschen (homo autem etc.) widerlegt, in der dann von den geistigen Freuden die Rede sein müsste. Bei Cicero also wird der sinnliche Ge-

Digitized by Google

nuss als Gegenstand natürlicher Triebe nicht berücksichtigt. Die Ansicht aber, die wir uns über diesen Punkt der Lehre des Panätius gebildet haben, ist zu gut begründet, als dass wir sie deshalb preisgeben sollten. Wir werden deshalb einen Ausweg ergreifen, und deren stehen uns zwei offen. Der eine ist, dass Cicero sich hat eine Flüchtigkeit zu Schulden kommen lassen. Diese Flüchtigkeit müsste aber sehr stark gewesen sein. Denn wenn überhaupt die Lust im griechischen Original einen Platz gefunden hatte, dann musste sie hier, wo es sich um das Verhältniss des Menschen zum Thiere handelte, mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden. Wir werden es daher lieber mit dem anderen Ausweg versuchen, dass bereits Panätius die Lust übergangen hatte und zwar aus besonderen Gründen, die nicht in der Lehre überhaupt sondern im Zweck gerade dieser Darstellung liegen. Dieselbe will nicht im Allgemeinen die Entwicklung des Menschen von seinen ersten Anfängen bis zur sittlichen Reife vorführen, sondern dies nur so weit thun als dadurch auf die Entstehung des honestum ein Licht fällt. Die Quellen sollen angegeben werden, aus denen die Vorstellung desselben geschöpft ist. Dahin gehört der Trieb des Menschen zu Seinesgleichen (11 f.), insofern in dem Aufrechterhalten dieser Beziehungen die Gerechtigkeit, ferner der Trieb nach Wahrheit (12 f.), insofern darauf die Weisheit, dann der Trieb zu herrschen, der Hochsinn (13), insofern darauf die Tapferkeit und endlich der Trieb nach Schönheit und Ordnung (14), insofern darauf die Tugend der σωφροσύνη gegründet ist. Panätius also mochte immerhin den Trieb nach Genuss für einen ursprünglichen des Menschen halten, so hatte er doch guten Grund ihn hier nicht zu erwähnen; denn da wo von den Trieben die Rede war, aus denen das honestum seinen Ursprung nimmt, hatte derselbe keinen Platz. — Der Einwand, den man aus der ciceronischen Darstellung hätte ent-

Digitized by Google

nehmen können, ist damit zurückgewiesen. Um den Eindruck desselben ganz zu verwischen will ich ihm noch einen positiven, für das Resultat der geführten Untersuchung sprechenden Grund entgegensetzen. Bis hierher habe ich ein Zeugniss aufgespart, das eine besondere Erörterung verdient. Dasselbe verliert darum nicht an Werth, weil es aus dem Munde eines Platonikers kommt. Denn dieser, nämlich Taurus, stellt sich auf den stoischen Standpunkt. Deshalb hat auch z. B. Zeller III[a] 257 f. die Darstellung, welche jener bei Gell. XII 5, 7 f. von der moralischen Entwicklung des Menschen gibt, für die Kenntniss der stoischen Lehre oder doch zur Bestätigung dessen benutzt, was wir von anderer Seite über dieselbe erfahren. Trotzdem hat man immer nur den ersten Theil dieser Darstellung berücksichtigt, den zweiten dagegen unbeachtet gelassen, obgleich es doch eigentlich der wichtigere ist und der erste auf ihn nur vorbereiten soll. Der erste Theil führt bis zur Annahme eines Mittleren, das zwischen Gut und Uebel liegt, und zur Scheidung desselben in *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*. Zu den mittleren Dingen gehören auch Lust und Schmerz (voluptas et dolor). An diese Bemerkung schliessen sich folgende Worte an: sed enim quoniam his primis sensibus doloris voluptatisque ante consilii et rationis exortum recens natus homo imbutus est et voluptati quidem a natura conciliatus, a dolore autem quasi a gravi quodam inimico abjunctus alienatusque est: idcirco adfectiones istas primitus penitusque inditas ratio ipsi addita convellere ab stirpe atque extinguere vix potest. Pugnat autem cum his semper et exultantis eas opprimit opteritque et parere sibi atque oboedire cogit. Man hat diese Worte wie es scheint hingenommen als eine treue Wiedergabe der stoischen Lehre. Natürlich wenn man für stoische Lehre hielt, dass die Lust etwas Naturgemässes, die *ἡδονή* ein *κατὰ φύσιν* sei. Denn als ein solches erscheint sie hier,



wenn es heisst, dass der Mensch sei voluptati a natura conciliatus. Der Sinn des Ausdrucks bedarf eigentlich keiner Erläuterung; doch vergleiche man Cicero de fin. III 21: prima est conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Nun haben wir aber gesehen (S. 441), dass die Lust als ein *κατὰ φύσιν* in dem hier erforderlichen Sinn zu fassen keineswegs allgemein stoisch ist, dass die gewöhnliche Meinung der Stoiker, die Meinung Chrysipps dahin ging sie nur als ein *ἐπιγέννημα* anzuerkennen. Taurus gibt uns also nicht die gewöhnliche stoische Ansicht, sondern die einer Sekte. Welches diese Sekte ist, darauf leitet er selber unser Vermuthen, indem er für seine ebenfalls abweichende Auffassung der *ἀπάθεια* sich auf Panätius beruft (10). Dass in derselben Darstellung sich der Ausdruck *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν* (über den vgl. Excurs VI) findet und dass er auf „die alten Philosophen" zurückgeführt wird (quae a veteribus philosophis *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν* appellata sunt), ist nun gleichfalls nicht ohne Bedeutung. Die Stelle des Gellius würde also für sich allein schon das wahrscheinliche Resultat ergeben, dass die eigenthümliche Lehre, nach der die *ἡδονὴ* ein *κατὰ φύσιν* d. h. Gegenstand der ersten Naturtriebe ist, in der stoischen Schule vorzüglich durch Panätius vertreten war, und bestätigt insofern das Resultat der bisherigen Untersuchung, wenn dasselbe einer Bestätigung bedurfte. Da ich aber einmal bei der Gelliusstelle bin, so kann ich sie nicht verlassen ohne aus ihr noch einen anderen Gewinn für die Kenntniss von Panätius' Lehre zu ziehen. Taurus beruft sich, wie gesagt, für seine abweichende Auffassung der *ἀπάθεια* auf Panätius. Seine Worte sind: *ἀναλγησία* enim atque *ἀπάθεια* non meo tantum sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti judicio Panaetii, gravis atque docti viri, improbata abjectaque est. Was er damit sagen will, ergibt das Vorhergehende: der Weise ist

Digitized by Google

gegen den Schmerz und auch gegen die Lust nicht unempfindlich, aber er besiegt sie, lässt sie nicht in sich mächtig werden. Dies war also nach Taurus die Ansicht des Panätius, mit der er und einige Andere (quidam ex eadem porticu prudentiores homines) der Mehrzahl der Stoiker gegenüber traten. Aber die gleiche Ansicht, wendet man ein, äussert ja auch Chrysipp bei Stob. Floril. VII 21: *ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφὸν μὴ βασανίζεσθαι δέ· μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῇ ψυχῇ.* Um die Uebereinstimmung noch mehr hervortreten zu lassen, kann man mit *μὴ ἐνδιδόναι τ. ψ.* vergleichen Gell. 9: ratione decreti sui nixum — — nihil cedentem. Zeller scheint daher Recht zu haben, wenn er der Nachricht des Taurus keinen besonderen Werth beilegt und die Angabe, Panätius habe die Apathie des Weisen geläugnet, vermuthungsweise darauf zurückführt, „dass er den Unterschied zwischen der stoischen Erhebung über den Schmerz und der kynischen Gefühllosigkeit nachdrücklicher hervorhob.“ Aber was bedeutet dieses nachdrücklichere Hervorheben? Soll es etwa rein rhetorisch gewesen sein? Denn Panätius könnte ja in einer Schrift sich in besonders starken Ausdrücken gegen die kynische Apathie geäussert haben, diese Aeusserungen durch ihre Form gefallend und einer berühmten Schrift, etwa der über die Pflichten angehörig, konnten in weiten Kreisen bekannt werden, alles das in Schatten stellen was andere Stoiker in demselben Sinne geschrieben hatten, und so die Meinung hervorrufen, dass eine Ansicht Panätius allein gehöre, die in Wahrheit ihm mit den übrigen Stoikern gemein war. So konnte sich wohl die grosse Masse der Gebildeten irren, aber kaum ein Mann wie Taurus, der von der philosophischen Literatur ohne Zweifel mehr kannte als was das Publikum der Salons davon wusste. Und ausserdem setzt quidam prudentiores homines voraus, dass noch andere Stoiker in demselben Tone wie Panätius über die Apathie gesprochen

hatten; alle diese Aeusserungen müssten also zu dem gleichen Irrthum Anlass gegeben haben, was nicht denkbar ist. Wenn daher das nachdrücklichere Hervorheben nicht in der rhetorischen Form gelegen haben kann, so könnte es doch in der begrifflichen gelegen und Panätius eine Ansicht, die er mit den übrigen Stoikern theilte, schärfer als diese bestimmt haben. Der Unterschied der kynischen und der stoischen Apathie bestand nun darin: für die Kyniker war alles das, was zwischen dem moralischen Guten und Uebelen in der Mitte lag, die *ἀδιάφορα,* vollkommen werthlos und machte deshalb keinen Eindruck auf sie, der einen Trieb und ein Handeln hätte zur Folge haben können; für die Stoiker hatte wenigstens ein Theil der *ἀδιάφορα,* die *προηγμένα* und ihr Gegentheil, einen gewissen Werth (*ἀξία*) und konnte deshalb einen Trieb hervorrufen (*ὁρμῆς κινητικά*) und zum Handeln Anlass geben. Nach den Kynikern war ein *πάθος,* und darum verwerflich, überhaupt jeder Eindruck, den etwas, das moralisch keinen Werth hat, auf den Menschen macht, nach den Stoikern nur derjenige Eindruck, der über das Maass des Eindruckes hinausgeht, der dem Werth der betreffenden Sache entsprechen würde. Man kann daher die Verschiedenheit beider nicht schärfer bezeichnen als bei Diog. VII 117 geschehen ist: *φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι· εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ.* Denn hier wird dem *ἀπαθής*, der hart und unerweichbar (*ἀπαθὴς ὡς ἀνδριάς* Epiktet. diss. III 2, 4) ist, keine Empfindung hat, der andere gegenübergestellt, der zwar die Empfindung hat, sich aber von ihr nicht fortreissen lässt.[1]) Ich wüsste nicht,

[1]) Denn dies ist der genaue Sinn von *ἀνέμπτωτος,* wie man sagte *ἐμπίπτειν εἰς ἐπιθυμίαν, εἰς ἔρωτα* und ähnliches. Vgl. Plato Definit. 413 A: *ἀπάθεια ἕξις, καθ' ἣν ἀνέμπτωτοί ἐσμεν εἰς πάθη.* ebenda *ἀφοβία ἕξις, καθ' ἣν ἀνέμπτωτοί ἐσμεν εἰς φόβους,* und

Digitized by Google

wie der Unterschied des stoischen und kynischen ἀπαθὴς nachdrücklicher hervorgehoben werden sollte als in dieser Definition und durch die Bezeichnung des einen als des Weisen des anderen als des Schlechten (φαῦλος) geschehen ist. Diese Definition aber erst späteren Stoikern zuzuweisen geht nicht an.[1]) Da also unter der Annahme, Panätius habe den Unterschied der kynischen und der stoischen Apathie nachdrücklicher hervorgehoben, die Worte des Taurus sich nicht genügend erklären, so bliebe noch übrig sie aus einer groben Verwechselung abzuleiten, so dass er als die Ansicht einiger Verständigeren unter den Stoikern die bezeichnet hätte, die durch Chrysipps und Panätius' Anhänger vertreten war, für die Ansicht der Mehrzahl aber die gehalten hätte, die nur durch einige abtrünnige Stoiker der ältesten

---

nach dieser Analogie die ἀλυπία p. 412 C. Die εὐεμπτωσία, bei Diog. VII 115 der εὐκαταφορία gegenübergestellt, wird bei Stob. ecl. II 182 definirt als εὐκαταφορία εἰς πάθος ὥς τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων. Bei Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 433 unterscheidet Posidon drei Stufen in der Neigung in ein πάθος zu fallen: εὐέμπτωτος, δύσπτωτος, nur diese beiden finden sich im Körper, die dritte und höchste nur in der Seele des Weisen, Posidon bezeichnet sie durch ἀπαθής, er hätte auch ἀνέμπτωτος sagen können, da im Gegensatz zu dem der leicht und dem der schwer in ein πάθος fällt der bezeichnet werden soll, der nie in ein solches fällt. Ἔμπτωτος εἰς κακὸν hat M. Aurel X 7. Wenn daher Zeller 234, 4 ἀνέμπτωτος mit fehlerfrei übersetzt, so ist das ein Ausdruck, der zu dem Missverständnisse Anlass geben kann, dass ἀνέμπτωτος dasselbe sei wie ἀδιάπτωτος. Richtig ist übrigens ἀνέμπτωτος bereits bei Stephanus im Thesaurus erklärt worden.

[1]) Denn thatsächlich war der Unterschied beider Apathien schon in Zenons Lehre anerkannt. Wir müssen daher annehmen, dass schon ältere Stoiker ihn in einer Definition fixirt haben. Da nun die bei Diogenes erhaltene Definition die einzige auf uns gekommene ist, so müsste die der älteren Stoiker verloren gegangen sein, was nicht glaublich ist.


Digitized by Google

Zeit, wie Aristo und Herillos, vertheidigt worden war. Ohne Noth wird man ein solches Versehen Taurus nicht Schuld geben. — Ehe wir über Taurus' Worte weiter urtheilen, müssen wir sie vor allen richtig zu verstehen suchen. Die Behauptung der *ἀναλγησία* und *ἀπάθεια* wird nun von Taurus dem, was er selber behauptet, entgegengesetzt. Was aber Taurus behauptet, lehrt das Vorhergehende, nämlich erstens, dass wir den Schmerz empfinden und zweitens, dass wir ihn als etwas Unangenehmes (molestum) empfinden. Dasselbe soll nach Taurus auch Panätius behauptet haben. Es frägt sich, ob er dadurch von der gewöhnlichen Lehre der Stoiker abwich. Dass die *ἀναλγησία* auch Chrysipp nicht gelten liess, haben wir aber schon gesehen (S. 453). Es wäre indessen verkehrt, wenn wir dadurch glaubten Taurus auf einem Irrthum ertappt zu haben. Denn was Taurus dem Panätius als eigenthümlich zuschreibt, das ist nicht das Leugnen der *ἀναλγησία* für sich allein sondern dieses zusammen mit dem Leugnen der *ἀπάθεια*. Die Glaubwürdigkeit des Taurus wäre also gerettet, wenn sich zeigen liesse, dass Panätius, indem er die *ἀπάθεια* in dem angegebenen Sinne leugnete, sich von der gangbaren Meinung der Schule entfernte. Nun gründete aber, wie wir aus Taurus' Ausführung sehen, Panätius sein Leugnen der *ἀπάθεια* darauf, dass er den Schmerz für etwas Unangenehmes (molestum) und damit für etwas Naturwidriges (contra naturae mansuetudinem lenitatemque opposita sunt sagt Taurus von den Dingen, denen er den Schmerz beizählt), oder um in der Sprache der Stoiker zu reden für ein *ἀποπροηγμένον* erklärte. Man wird daher die Frage auch so stellen dürfen, ob es Stoiker gab, welche dies nicht thaten. Mustern wir die hierauf bezüglichen Darstellungen, so erblicken wir bei Stob. ecl. II 150 in der Reihe der *ληπτά*, die ja mit den *κατὰ φύσιν* und *προηγμένα* im Wesentlichen identisch sind, die *ἀπονία*

Digitized by Google

und dürfen daher vermuthen, dass in der Reihe der ἄληπτα, die jetzt im Texte fehlt, der πόνος sich befunden haben wird. Und wirklich wird denn auch von Sext. Emp. adv. dogm. V 63 als eins der ἀποπροηγμένα der Schmerz, ἀλγηδών,[1]) genannt. Damit stimmt weiter Cicero überein, der Tusc. II 29 f. und 66 den Schmerz (dolor) als etwas widernatürliches (contra naturam) behandelt, ihn asperum, difficile perpessu, triste, durum nennt, und dies im Sinne Zenons, des Stifters der Schule, thut, diese Auffassung des Schmerzes also für die allgemein stoische hält. Dies würden auch wir thun müssen, wenn nicht eine Stelle, Stob. ecl. II 146, im Wege stünde. Dieselbe begnügt sich nicht die προηγμένα und ἀποπροηγμένα aufzuzählen, sondern fügt auch noch die οὔτε προηγμένα οὔτε ἀποπροηγμένα hinzu, die ἀδιάφορα im engeren Sinne, und gibt dafür ausser anderen als Beispiele: περὶ ψυχὴν φαντασίαν καὶ συγκατάθεσιν καὶ ὅσα τοιαῦτα, περὶ δὲ σῶμα λευκότητα καὶ μελανότητα καὶ χαροπότητα καὶ ἡδονὴν πᾶσαν καὶ πόνον καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτο. Wir haben also zwei Auffassungen des Schmerzes, die eine welche ihn für etwas Naturwidriges, ein ἀποπροηγμένον hält, die andere welche ihn zu den vollkommnen ἀδιάφορα rechnet; dieses ist die schroffere, jenes die mildere Ansicht. Da nun im Allgemeinen die älteren Stoiker den Kynikern näher standen, so werden wir die an den Kynismus erinnernde den Schmerz für etwas durchaus Gleichgiltiges erklärende Ansicht ihnen zuweisen. Dafür dass die

[1]) Dass zwischen ἀλγηδών und πόνος wesentlich unterschieden wurde, ist nicht anzunehmen. Galen de plac. Hipp. et Plat., indem er dieselbe Frage behandelt nach dem Werth, den für den Menschen Schmerz und Lust haben, und dabei Gedanken Posidons wiederholt, setzt das eine Mal p. 462 der ἡδονή den πόνος, das andere Mal p. 463 die ἀλγηδών entgegen. Ebenso wechselt mit den beiden Worten Sextus Emp. adv. dogm. III 163 ff. in einer gegen die Stoiker gerichteten Polemik.

Digitized by Google

mildere Ansicht erst späteren Stoikern gehört, ist bezeichnend, dass in dem Abschnitt der Tusculanen, in dem wir ihr begegneten, auch die für die späteren Stoiker charakteristische Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Seelentheils sich findet (vgl. 47 und 51).[1] Insbesondere werden wir für den Vertreter der schrofferen Ansicht Chrysipp halten; denn erstens lassen Taurus' Worte voraussetzen, dass der schrofferen Ansicht die Mehrzahl der Stoiker huldigte, und dann wird mit dem *πόνος* zugleich auch die *ἡδονή* zu den vollkommen gleichgiltigen Dingen gerechnet, von den *προηγμένα* muss sie aber Chrysipp ausgeschlossen haben, wenn er mit der Mehrzahl der Stoiker sie nur für ein *ἐπιγέννημα* hielt (Diog. VII 85 f.). Gegen diese Vermuthung lässt sich mit einem gewissen Schein anführen Diog. VII 102. Denn in den Worten die wir hier lesen *μὴ γὰρ εἶναι ταῦτ' ἀγαθά, ἀλλ' ἀδιάφορα κατ' εἶδος προηγμένα* kann sich *ταῦτα* nur beziehen auf die vorhergenannten *ζωή, ὑγίεια, ἡδονή, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, εὐδοξία, εὐγένεια,* als Gewährsmänner aber der hier vorgetragenen Lehre nennt Diogenes ausser Hekaton und Apollodorus auch Chrysipp. Danach scheint dieser doch die *ἡδονή* für ein *προηγμένον* erklärt zu haben. Hier kommt aber in Betracht, dass in den angeführten Worten des Diogenes der Zusatz, auf den es hier gerade ankommt, *κατ' εἶδος προηγμένα,* Anstoss gibt. Denn im Vorhergehenden war nicht bloss von solchen Dingen die Rede, die man für *προηγμένα* halten könnte, sondern auch von deren Gegentheil: streng genommen müsste sich also *ταῦτα*

[1] Auffallend ist freilich, dass nach Plut. de Stoic. rep. p. 1047 E Chrysipp die Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*) unter die wünschenswerthen Dinge (*προηγμένα*) rechnete, vgl. Stob. ecl. II 150 Cicero de fin. III 51 Sollen wir daraus schliessen dass Chrysipp mit seiner Ansicht gewechselt und das eine Mal *ἡδονή* und *πόνος* das andere Mal nur die *ἡδονή* zu den vollkommen gleichgiltigen Dingen gerechnet hatte?

Digitized by Google

auch darauf mit beziehen, womit sich dann *κατ' εἶδος προηγμένα* nicht vertrüge. Im Folgenden ist dann freilich nur von den angeblichen *προηγμένα* die Rede, aber diese werden nicht in ihrer Eigenschaft als *προηγμένα* sondern nur als *ἀδιάφορα* dem moralisch Guten und Uebeln gegenüber charakterisirt. Dieses Folgende könnte uns also nicht hindern den Zusatz zu streichen, wozu das Vorhergehende räth. Dafür spricht auch die Ordnung in der Darstellung des Diogenes: denn erst 105 wird erwähnt, dass man überhaupt die *ἀδιάφορα* in *προηγμένα* und ihr Gegentheil theilte, es war daher ungehörig schon vorher gewisse *ἀδιάφορα* als *προηγμένα* zu bezeichnen, d. h. durch einen Ausdruck zu charakterisiren, den der Leser möglicherweise noch gar nicht verstand. Auf ein Zeugniss so anfechtbarer Art lässt sich also kein Einwand gegen die in anderer Hinsicht wahrscheinliche Vermuthung erheben, dass Chrysipp *ἡδονή* und *πόνος* unter die vollkommen gleichgiltigen Dinge rechnete. Was bisher nur wahrscheinliche Vermuthung war, wird aber noch durch ein ausdrückliches Zeugniss bestätigt, das uns Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 459 gibt: *πολὺ γὰρ δὴ καὶ πλείω καὶ σφοδρότερα τὰ πάθη τοῖς παιδίοις ἐστὶν ἢ τοῖς τελείοις. οὐ μὴν ἀκολουθεῖ γε ταῦτα τοῖς Χρυσίππου δόγμασιν, ὥσπερ οὐδὲ τῷ μηδεμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει πρὸς ἡδονὴν ἢ ἀλλοτρίωσιν πρὸς πόνον. ᾄττει γὰρ ἀδιδάκτως ἅπαντα τὰ παιδία πρὸς τὰς ἡδονάς, ἀποστρέφεται δὲ καὶ φεύγει τοὺς πόνους.* Zunächst scheint hier freilich der Satz, *μηδεμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει κτλ.* von den *Χρυσίππου δόγματα* ausgeschlossen zu werden. Indessen eine andere Auffassung tritt uns in der lateinischen Uebersetzung des Bernardus Felicianus bei Müller entgegen, wo die Worte lauten: haec vero Chrysippi decretis non consentanea sunt cum aliis tum illi, quo naturalem esse et ad voluptatem conciliationem et a labore alienationem negat.



Dass dies die richtige Auffassung ist, zeigt denn auch der Zusammenhang. So frägt Galen p. 462: *τίς γὰρ ἀνάγκη τοὺς παῖδας ὑπὸ μὲν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ δελεάζεσθαι μηδεμίαν οἰκείωσιν ἔχοντας πρὸς αὐτήν, ἀποστρέφεσθαι δὲ καὶ φεύγειν τὸν πόνον, εἴπερ μὴ καὶ πρὸς τοῦτον ἠλλοτρίωνται φύσει;* diese Frage setzt aber voraus, dass Chrysipp geleugnet hatte, der Mensch habe von Natur eine Neigung zum Genuss und eine Abneigung gegen den Schmerz.[1]) Man könnte einwenden, Galen habe dies nur aus gewissen Lehren Chrysipps gefolgert. Dem widerspricht aber das bald Folgende p. 463: *ἀλλὰ τῇ γε δυνάμει τῶν λεγομένων ὁμολογεῖν ἔοικεν ὁ Χρύσιππος, ὡς ἔστιν οἰκείωσίς τέ τις ἡμῖν καὶ ἀλλοτρίωσις φύσει πρὸς ἕκαστον τῶν εἰρημένων.* Denn diese Worte setzen gerade voraus, dass er jene Leugnung ausdrücklich ausgesprochen hat. Der lateinische Uebersetzer behält hiernach mit seiner Auffassung Recht. Trotzdem, könnte man sagen, kommt die Stelle für unseren Zweck nicht in Betracht. Denn wenn Chrysipp hier Lust und Schmerz aus der Reihe der *οἰκεῖα* und ihrer Gegensätze ausschliesst, so will er damit nur sagen, dass sie nicht *ἀγαθὰ* sind. Denn diese liess er allein als *οἰκεῖα* gelten nach Galen p. 460, wo als seine Ansicht angegeben wird *ἡμᾶς ᾠκειῶσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἶναι δηλονότι καὶ ἀγαθόν.* Danach schiene es, als ob er auch die *κατὰ φύσιν* und *προηγμένα* des Namens *οἰκεῖα* nicht für werth gehalten

[1]) Diese Erklärung wie die Angabe Galens werden bestätigt, wenn man auch noch das Folgende ins Auge fasst: *τίς δὲ ἀνάγκη πρὸς μὲν τοὺς ἐπαίνους καὶ τὰς τιμὰς ἥδεσθαί τε καὶ χαίρειν αὐτοῖς, ἄχθεσθαι δὲ καὶ φεύγειν τούς τε ψόγους καὶ τὰς ἀτιμίας, εἴπερ μὴ καὶ πρὸς ταῦτα φύσει τινὰ ἔχουσιν οἰκείωσίν τε καὶ ἀλλοτρίωσιν;* Denn aus Cicero de fin. III 57 lernen wir, dass Chrysipp das Streben nach gutem Ruf und Ehren nicht mit der Sorge für die Gesundheit und für die Kinder auf eine Stufe stellen wollte. Er hielt es sonach nicht für ein Streben, das in unserer Natur wurzelt.

Digitized by Google

hätte, und die Worte Galens würden dann nur beweisen, dass er die ἡδονὴ nicht als ἀγαθὸν angesehen habe. Geben wir aber diesem Einwand nach, so kommen wir in Conflict mit Diog. VII 85, nach dessen Angabe Chrysipp unter οἰκεῖα alles verstand was der Erhaltung des menschlichen Wesens diente. Dies ist zunächst, so lange der Mensch noch ohne Vernunft ist, alles was man unter κατὰ φύσιν und προηγμένον begriff, erst wenn der Mensch zur Vernunft gelangt ist, das moralisch Gute. Wenn daher Chrysipp nach Galen sagte, der Mensch habe von Anfang an den Trieb nach dem Schönen d. h. dem Guten, so kann er dies nur in dem Sinne gesagt haben, dass das Streben nach den κατὰ φύσιν und προηγμένα die Vorstufe zum Streben nach dem Schönen und Guten sein sollte. Als eine solche Vorstufe liess er den Trieb, der sich zur Lust hin und vom Schmerz abwendet, nicht gelten. Galens Worte führen also unausweichlich zu der Consequenz, dass Chrysipp weder die ἡδονὴ zum προηγμένον erhob noch den πόνος zum ἀποπροηγμένον herabsetzte, sondern beiden die mittlere Stellung eines οὔτε πρ. οὔτε ἀποπρ. anwies. So haben sich Taurus' Worte wenigstens insofern als zuverlässig bewährt, als sie die Angabe enthalten, dass die Mehrzahl der Stoiker den Schmerz nicht wie Panätius für etwas Naturwidriges hielt. Gleichzeitig setzen aber diese Worte voraus, dass die Mehrzahl der Stoiker das Meiden des Schmerzes, welches die nothwendige Folge davon ist, dass man ihn für etwas Naturwidriges hält, für ein πάθος erklärt hatten; denn sonst hätte nicht Panätius' Ansicht als ein Leugnen der ἀπάθεια bezeichnet werden können. Es frägt sich, ob dies nach stoischer Terminologie denkbar ist. Das πάθος wird verschieden definirt. Einmal erscheint es als eine unvernünftige und widernatürliche Regung der Seele (z. B. Diog. 110). Das ist aber das Meiden des Schmerzes, sobald derselbe etwas vollkommen gleich-


Digitized by Google

giltiges ist; vernünftig würde es nur dann sein, wenn er ein *ἀποπροηγμένον* wäre. Das *πάθος* wird ferner definirt als ein Trieb, der das rechte Maass überschreitet (*ὁρμή* resp. *ἀφορμὴ πλεονάζουσα* z. B. Diog. 110). Dies thut aber das Meiden des Schmerzes, da ein solcher Trieb den Schmerz zu meiden in uns gar nicht entstehen sollte wenn der Schmerz etwas vollkommen Gleichgiltiges ist. Endlich hatte Chrysipp namentlich die Ansicht ausgesprochen, dass alle *πάθη* in falschen Urtheilen (*κρίσεις*) ihren Ursprung haben (vgl. z. B. Diog. 111). Dabei dachte er vorzüglich an solche Fälle, in denen man für ein Gut hält was in Wahrheit keins ist (*ἥ τε γὰρ φιλαργυρία ὑπόληψίς ἐστι τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι, καὶ ἡ μέθη δὴ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τἄλλα* Diog. a. a. O.). Wir dürfen aber hier die Ueberlieferung durch die in ihr liegenden Consequenzen erweitern: denn ein falsches Urtheil ist es doch auch, wenn ich etwas, das ein vollkommnes *ἀδιάφορον* ist, wie ein *ἀποπροηγμένον* behandele; wenn also die auf falschen Urtheilen entstehenden Triebe *πάθη* sind, dann gebührt unter der Voraussetzung, dass der Schmerz etwas vollkommen Gleichgiltiges ist, dieser Name auch dem Meiden des Schmerzes. Danach ist es wohl denkbar, was die Worte des Taurus voraussetzen lassen, dass die Mehrzahl der Stoiker das Meiden des Schmerzes für ein *πάθος* erklärte und die Forderung von diesem Triebe frei zu sein mit in das Gebot der *ἀπάθεια* einschloss. Die Eigenthümlichkeit des Panätius bestand nun darin, dass auch er das Meiden des Schmerzes für ein *πάθος* (das müssen wir theils aus Gellius a. a. O. schliessen, wo dafür adfectio, die Uebersetzung von *πάθος* [denn Uebersetzung von *διάθεσις* kann es hier nicht sein], gebraucht ist, theils daraus dass auch Posidon bei Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 466 [*παρασκευὴ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς*] u. ö. *πάθος* auf alle aus dem vernunftlosen Seelentheil entspringende Regungen,

Digitized by Google

zu denen [vgl. p. 459 und 469] auch das Meiden des πόνος gerechnet wird, anwendet und deshalb, was für den Unterschied von den älteren Stoikern, von denen viele nicht einmal πάθη der Kinder anerkannten [Galen 431], besonders charakteristisch ist, von πάθη auch der Thiere spricht vgl. Galen 476 mit Diog. 86) erklärte, für eine vernunftlose Regung, dass er es aber nicht für naturwidrig hielt und deshalb in das Gebot der ἀπάθεια nicht einstimmen konnten. So ist in das Verhältniss, das zwischen Panätius und den älteren Stoikern bestand, etwas mehr Klarheit gekommen. Erschöpft ist dadurch freilich dieses Verhältniss noch nicht. Denn indem Panätius das Meiden des Schmerzes für ein πάθος, aber für ein natürliches und deshalb nicht auszurottendes erklärte, musste er dasselbe auch hinsichtlich des Strebens nach Genuss thun, das ebenfalls in dem der Vernunft unzugänglichen Grunde der menschlichen Natur seinen Ursprung hat. Als ein πάθος wird denn auch dasselbe von Taurus geschildert,[1]) als ein πάθος erscheint es in der Sprache Posidons, da ein Theil des παθητικόν, der begehrliche Theil der Seele (τὸ ἐπιθυμητικόν) seine Eigenthümlichkeit im Streben nach Genuss hat (vgl. Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 472), für ein πάθος konnte es endlich auch den strengen Stoikern gelten, da es wider die Vernunft und wider die Natur war die ἡδονή, die nur ein ἐπιγέννημα sein sollte, zum Gegenstand eines Strebens zu machen. Da nun auch dieses πάθος in der menschlichen Natur wurzelte, so hatte Panätius auch von dieser Seite her einen Anlass gegen die ἀπάθεια der übrigen Stoiker zu protestiren. Man wird

[1]) Mit Bezug auf beide adfectiones, das Meiden des Schmerzes und das Streben nach Lust, sagt Taurus: pugnat autem cum his semper et exultantis eas opprimit opteritque et parere sibi atque oboedire cogit.



hier einwenden, dass dasjenige Streben nach ἡδονή, welches ein πάθος genannt wurde, doch nur das Streben nach sinnlichem Genuss sein konnte, dass aber nach sinnlichem Genuss zu streben auch Panätius für des Menschen unwürdig erklärt habe, dass er also hier mit der Forderung der ἀπάθεια müsse einverstanden gewesen sein. Darauf ist aber zu erwidern, dass Panätius dann ἀπάθεια hätte in einem ganz anderen Sinne nehmen müssen. Denn ἀπάθεια ist das gänzliche Freisein vom πάθος. Dass wir aber den Trieb nach sinnlichem Genuss gänzlich in uns ausrotten sollten, konnte Panätius nicht fordern, weil dieser Trieb nach seiner Ansicht mit dem thierischen Theil unserer Natur unzertrennlich verbunden war. Was er forderte und was der Menschenwürde entspricht, das ist, dass wir uns durch diesen Trieb nicht beherrschen lassen. Dies und nicht mehr ergibt sich aus Cicero de off. I 106: ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere, sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse ejus fruendae modum.[1]) In derselben Weise musste Posidon urtheilen, für den das Ausrotten des Triebes nach sinnlichem Genuss gleichbedeutend gewesen wäre mit dem Vernichten des begehrlichen Seelentheils.[2]) — Indem also Panätius die ἀπάθεια verwarf,

[1]) Ganz anders spricht und konnte sprechen der strenge Stoiker bei Cicero de fin. III 35: perturbationes (πάθη) nulla naturae vi commoventur omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis: itaque his sapiens semper vacabit.

[2]) Dem scheint zu widersprechen Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 433. Denn hier wird als Ansicht Posidons angegeben: ἀπαθῆ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι. Also Posidon erkannte die ἀπάθεια an? War dies etwa auch ein Punkt, in dem er wie in der Schätzung der Mantik zu der Lehre der älteren Stoiker zurückkehrte? Um diese Frage zu beantworten müssen wir sehen, was er unter πάθος verstand. Nach dem Zusammenhang offenbar dasselbe

Digitized by Google

so behauptete er damit, dass im Menschen von Natur und deshalb unaustilgbar sei ein gewisses Streben nach Genuss, auch sinnlichem Genuss, und ein Meiden des Schmerzes, dass

---

was p. 432 als Definition Chrysipps und der alten Philosophen bezeichnet wird: τῆς ψυχῆς κίνησίς τις παρὰ φύσιν ἄλογος. Hier verdient παρὰ φύσιν besondere Beachtung. Denn es ist klar, dass eine in der Natur der menschlichen Seele gegründete Bewegung, wie doch jede Regung des ἐπιθυμητικὸν und θυμὸς nach Posidon ist, nicht ohne Weiteres widernatürlich heissen kann. Nun hat aber Posidon auch jede aus dem unvernünftigen Seelentheil entspringende Regung durch πάθος bezeichnet. Denn Galen p. 460, der hier im Sinne Posidons spricht, schiebt den Kindern das κατὰ πάθος ζῆν zu, weil sie den Trieben des unvernünftigen Seelentheils, des ἐπιθυμητικὸν und θυμοειδές, folgen. Dem κατὰ λόγον ζῆν wird das κατὰ πάθος ζῆν auch entgegengesetzt p. 470. Posidon gebrauchte nach Galen 464 gewöhnlich den Ausdruck παθητικαὶ κινήσεις; dass er darunter etwas anderes als πάθη verstand, ist bei einem Philosophen, der so wenig auf feste Terminologie gegeben zu haben scheint, nicht ohne Noth anzunehmen und würde, wenn es der Fall gewesen wäre, uns vermuthlich von Galen gesagt werden; die παθητικὴ κίνησις müssen wir aber mit der κίνησις τοῦ παθητικοῦ 463 für identisch erklären. Ferner hatte Posidon nach Galen 429 im Gegensatz zu Chrysipp und Zeno die πάθη bezeichnet als κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων, ἃς ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ. Darauf wird wohl Niemand verfallen, dass der Nachdruck auf τινὰς zu legen sei, also nur einige, eben die widernatürlichen Bewegungen als πάθη gelten sollen. Denn dann wäre ja gerade das, worin das Wesen des πάθος besteht, unbestimmt gelassen. Das Wesen desselben muss daher nach Posidon vielmehr darin bestanden haben, dass es eine Bewegung des unvernünftigen Seelentheils ist. Endlich spricht für diese Bedeutung von πάθος der Name des unvernünftigen Seelentheils, τὸ παθητικόν (vgl. z. B. 466). Denn würde ihm Posidon wohl diesen Namen gegeben haben, wenn die πάθη nur ein Theil der von ihm ausgehenden Regungen, nur die widernatürlichen, wenn sie nicht vielmehr gerade in seiner eigensten Natur begründet gewesen wären. Dadurch ist die allgemeinere Bedeutung des Wortes erwiesen. Posidon muss dasselbe also in einem doppelten Sinne gebraucht haben, in

daher seine Aufgabe wohl ein Unterdrücken aber nicht ein gänzliches Vernichten dieser Triebe sein könne. Sein Verhältniss zu den älteren Stoikern ist hiernach ähnlich dem, in welchem diese zu den Kynikern standen. In beiden Fällen ging man darauf aus das Gebiet der absoluten ἀπάθεια d. i. der vollkommnen Unnachgiebigkeit, die den vollkommnen ἀδιάφορα entspricht, einzuschränken: die älteren Stoiker hatten sie noch der Lust und dem Schmerz gegenüber behauptet, bis sie Panätius auch hier beseitigte.

---

dem allgemeinen, in dem es jede nicht aus der Vernunft entspringende, und in dem engeren, in dem es eine das rechte Maass überschreitende, nicht bloss vernunftlose sondern der Vernunft und ihren Geboten widerstrebende Regung der Seele bezeichnet. Das πάθος in diesem letzteren Sinne ist allerdings wider die Natur, von dem πάθος in diesem Sinne soll deshalb der Weise ganz frei (ἀπαθής) sein. Was aber das πάθος im ersten Sinne betrifft, so kann auch vom Weisen nicht das Unmögliche verlangt werden, dass er es gänzlich ausrotten soll; was von ihm verlangt werden kann, ist nur, dass er es bändigt und den Gesetzen der Vernunft unterwirft. Vgl. Galen 465 ff. Ebenso spricht Taurus bei Gellius a. a. O. 8 nur von einem Bezwingen der Naturtriebe und setzt dies dem Vernichten entgegen. In diesem allgemeineren Sinne mag πάθος auch gebraucht worden sein in den griechischen Worten die folgenden ciceronischen de off. II 18 zu Grunde liegen: cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant. Was die Unterscheidung einer doppelten Bedeutung von πάθος und eines derselben entsprechenden wechselnden Gebrauches betrifft, so kann uns dieselbe bei Posidon nicht irgendwie Wunder nehmen, nachdem wir seine und seines Lehrers Panätius Stellung zur stoischen und überhaupt zu jeder festen Terminologie kennen gelernt haben (S. 351 ff.). — Es ist daher nicht unmöglich, dass auch Panätius, wie er die ἀπάθεια in dem einen Sinne verwarf, in dem anderen sie forderte und dass auf Aeusserungen der zweiten Art zurückgeht Cicero de off. I 69: vacandum autem omni est animi perturbatione, cum cupiditate et motu, tum etiam aegritudine et voluptate et iracundia, ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae adfert cum constantiam tum etiam dignitatem.

Digitized by Google

Wir sind auf diese ganze Erörterung über des Panätius' Ansicht von der Lust geführt worden durch seine Definition des höchsten Guts. Denn diese, *τὸ ζῆν κατὰ τὰς διδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς,* wich von der der übrigen Stoiker ab und es handelte sich für uns darum zu bestimmen, ob diese Abweichung nur ein launenhaftes Spielen mit der Form war oder ob sie einen eigenthümlichen Gedanken zum Ausdruck bringen sollte. Inwiefern darin die Rücksicht auf die Individualität des einzelnen Menschen enthalten war, haben wir schon gesehen (S. 432 f.). Einen andern Grund, der bei der Bildung dieser Definition, wenn auch nicht mitgewirkt haben muss, doch mitgewirkt haben kann, hat die Erörternng über die Lust uns kennen gelehrt. Auch die übrigen Stoiker hätten sich derselben Definition bedienen, sie hätten aber ebenso gut auch sagen können *ζῆν κατὰ τὰς διδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ὁρμάς.* Für Panätius war diese letztere Möglichkeit ausgeschlossen, da nach seiner Ansicht zu den von Natur in uns liegenden Trieben auch der nach Lust gehörte, diesem nachzuleben aber auch nach seiner Ansicht durchaus nicht der Bestimmung des Menschen entsprochen, ihr vielmehr widersprochen haben würde (S. 442 f.). Mit Recht geht daher diese Definition unter dem Namen des Panätius, da sie erst im Zusammenhange seiner Gedanken ihre eigenthümliche Bedeutung erhält. Was er sagen wollte, das kam darin zum Ausdruck, liess sich aber nicht auch in jeder beliebigen anderen Definition des höchsten Gutes wieder finden. So hätten z. B. Antipaters Definitionen, *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν κτλ.* und *πᾶν τὸ καθ' ἑαυτὸν ποιεῖν πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν,* wenn sie Panätius sich hätte aneignen wollen, zu dem Missverständniss Anlass gegeben, dass auch die sinnliche Lust zur Bestimmung des Menschen gehöre; denn zu den ersten Naturtrieben gehörte nach Panätius' Ansicht auch sie und was Gegenstand der Naturtriebe

Digitized by Google

ist fasste doch der Stoiker mit *τὰ κατὰ φύσιν* zusammen. Andererseits konnte aber auch den übrigen Stoikern die Formulirung des höchsten Gutes nicht genügen, die Panätius gegeben hatte. Chrysipp, der das höchste Gut definirte durch *ζῆν κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων* und unter *φύσις* die menschliche wie die Natur des Universums verstand, musste an Panätius' Definition aussetzen, dass darin die Abhängigkeit des Menschen von der Natur des Universums mit keinem Worte angedeutet werde. Ebenso wenig konnte die Definition den Beifall Antipaters und seiner Genossen finden, da, worauf sie bei der Bestimmung des höchsten Gutes den meisten Nachdruck legten, die richtige Wahl des Naturgemässen, noch nicht oder mindestens nicht deutlich genug in der ganzen Anlage (*ἀφορμαί*) der Menschen ausgesprochen war. Die älteren Stoiker mögen daher immerhin schon von der natürlichen Anlage der Menschen und zwar insbesondere zur Sittlichkeit gesprochen, sie mögen dafür auch denselben Ausdruck, *ἀφορμή*, gebraucht haben, so macht sie dies doch noch nicht zu Vorgängern des Panätius in der Bestimmung des höchsten Guts. Dass sie nämlich jenes thaten, lässt sich füglich nicht bezweifeln. Ich komme damit noch einmal auf einen schon früher (S. 437) angedeuteten Punkt zurück. Bezeichnend ist an den dort angeführten Stellen zunächst Diog. VII 89: *διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.* Dafür dass wir es hier mit dem Bruchstück einer älteren stoischen Ansicht zu thun haben, gibt nicht der Zusammenhang den Ausschlag, sondern Galen de plac. Hipp. et Plut. p. 462, wo als Gedanke Chrysipps angeführt wird: *διττὴν γὰρ εἶναι τῆς διαστροφῆς τὴν αἰτίαν, ἑτέραν μὲν ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐγγινομένην ἑτέραν δὲ ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς*

Digitized by Google

φύσεως. Denn dass das für uns wichtigste Wort, ἀφορμή, bei Galen fehlt, wird man bei der sonstigen Uebereinstimmung beider Stellen wohl dem Zufall zuschreiben dürfen. Zu demselben Resultat, dass bereits die älteren Stoiker eine Naturanlage des Menschen zur Tugend behaupteten und diese durch ἀφορμή bezeichneten, führt aber auch Stob. ecl. II 116: *ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ· πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν, καὶ οἱονεὶ τὸ τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην, ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.* Zwar Kleanthes' Name ist hier nicht beweisend, da wir mit Sicherheit ihm nur die mit *οἱονεὶ* beginnende Vergleichung zuschreiben können; wohl aber lässt sich zeigen oder doch sehr wahrscheinlich machen, dass der ganze Abschnitt des Stobäus, dem die Worte entnommen sind, also 114 von *ἀρετὰς δ' εἶναι* an bis zu dem Titel *περὶ αἱρετῶν* einem Stoiker aus der Zeit vor Panätius entnommen sind.[1]) Mehr als diese beiden

[1]) Zunächst nehme ich hier das Resultat einer anderen Untersuchung vorweg. Danach weist es auf älteren Ursprung, dass die Unterscheidung der Tugenden in Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι*) und Fertigkeiten (*δυνάμεις*) noch nicht bekannt zu sein scheint. Denn sonst könnte nicht schlechthin die Untrennbarkeit der Tugenden behauptet werden (*ἀρετὰς δ' εἶναι πλείους φασὶ καὶ ἀχωρίστους ἀπ' ἀλλήλων* 114), die nach 110 von ihnen nur soweit gilt als sie Wissenschaften und Künste sind (*πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι*). Ferner habe ich schon früher (S. 400) bemerkt, dass die Auffassung der Liebe, die wir 118 f. finden, sich nur wenig, wenn überhaupt, von der altstoischen entfernt und jedenfalls daran festhält sie von den Begierden (*ἐπιθυμίαι*) auszuschliessen. Auch dieser Punkt führt uns wie der erste in die Zeit vor Panätius (S. 402). Dass die Quelle des Abschnittes nicht Posidonius ist, zeigt der Umstand, dass das *ἡγεμονικὸν* mit dem vernünftigen Theil der Seele zusammenfällt (*τὸ ἡγεμονικὸν μέρος —, ὃ δὴ καλεῖται διάνοια* 116);

Digitized by Google

Stellen scheint aber Stob. ecl. II 108 zu beweisen: πασῶν δὲ τούτων τῶν ἀρετῶν τὸ τέλος εἶναι τὸ ἀκολούθως

denn dass Posidon zwischen beiden unterschied, habe ich Exc. III (vgl. bes. das über Seneca ep. 92, 1 bemerkte) wahrscheinlich gemacht. Da ferner Posidon bei Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 467 lebhaft gegen die streitet, welche alle Tugend entweder für ein Wissen (ἐπιστήμη) oder für eine Fertigkeit (δύναμις) erklären, während doch zwischen den Tugenden des vernünftigen Seelentheils und denen der unvernünftigen unterschieden werden muss, so kann er nicht, wie hier geschieht (ἀρετὰς εἶναι — τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καθ' ὑπόστασιν 114. πᾶσαν ἀρετὴν ζῷον εἶναι ἐπεὶ ἡ αὐτὴ τῇ διανοίᾳ ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν 116), die Tugend ohne Unterschied mit der Vernunft identifizirt haben. Endlich schiene es mir gegen den Geist zu verstossen, in dem Panätius und Posidon die Reform des Stoicismus betrieben, wenn wir annehmen wollten, dass sie eine so geschraubte auf dialektischer Spielerei fussende Vorstellung wie die, dass alle Tugend ein Thier (ζῷον) sei, festgehalten hätten. Da nun Seneca ep. 113 gegen diese Vorstellung polemisirt und da er auch anderwärts Posidon benutzt hat, so kommt man auf den Gedanken, er werde ihm auch die hier geübte Kritik verdanken. Zur Bestätigung dieser Vermuthung kann man sich darauf berufen, dass 28 Posidon genannt wird. Eine weitere Bestätigung ist, dass 23 Kleanthes angeführt wird. Zunächst scheint dies allerdings nur beweisen zu sollen, dass auch sonst innerhalb der Stoa eigenthümliche selbständige Meinungen hervorgetreten sind. Da es aber an zahlreichen Beispielen hierfür nicht fehlte, so muss die Wahl gerade dieses Beispiels wohl ihren besonderen Grund haben und die Meinungsverschiedenheit zwischen Chrysipp und Kleanthes sich auf die hier verhandelte Frage beziehen. Dieselbe wird auf ihren letzten Grund zurückgeführt, und das ist die Frage, ob was vom ἡγεμονικὸν ausgeht selber wieder als ἡγεμονικόν, und dann auch als ζῷον, gefasst werden soll oder nur als eine Wirkung des ἡγεμονικόν, die von ihm noch verschieden ist. Das letztere war die Ansicht des Kleanthes und mit ihr stimmt Seneca überein (vgl. 7: non enim quicquid ab homine fit, homo est. Ebenda: idem animus in varias figuras convertitur et non totiens animal aliud est, quotiens aliud facit. nec illud, quod fit ab animo, animal est. 25: nam et ego interim fateor animum animal esse ...; actiones ejus animalia esse nego). Die Uebereinstimmung mit Klean-

Digitized by Google

τῇ φύσει ζῆν, ἑκάστην δὲ τούτου διὰ τῶν ἰδίων παρέχεσθαι τυγχάνοντα τὸν ἄνθρωπον. ἔχειν γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῖ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονὰς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις. Die beiden früheren Stellen zeigten nur, dass das Wort *ἀφορμὴ* in der Bedeutung, in der es Panätius brauchte, schon den älteren Stoikern nicht fremd war und dass auch nach deren Ansicht die Sittlichkeit des Menschen nur die Entwicklung von Natur in ihm liegender Keime ist. Dass aber bereits ältere Stoiker ausdrücklich in die Entwicklung dieser Keime das höchste und eigenste Ziel des Menschen gesetzt hätten, ergab sich aus ihnen nicht. Dagegen liegt dieser Gedanke in den eben angeführten

---

thes liebte aber auch Posidonius geltend zu machen (vgl. S. 138), und namentlich hat er dies nach Galens Zeugniss (de plac. Hipp. et Plat. p. 476) in der Psychologie gethan. Freilich behandelt Seneca die Vorstellung, welche er kritisiren will, zuerst als eine allgemein stoische (1 quid nostris videatur exponam), gleich darauf aber deutet er an, dass nur ältere Stoiker sie vertheidigten (1 quae sint ergo quae a n t i q u o s moverint exponam). Dass Seneca die Gründe, die er vorbringt, alle selber gefunden habe, wird kaum Jemand glauben; suchen wir aber nach einer Quelle, aus der er sie geschöpft haben könnte, dann liegt es aus den angegebenen Gründen am nächsten an Posidon zu denken. Eins könnte man dagegen geltend machen. Posidon, wie wir eben sahen, schied die Tugenden in solche des vernünftigen und in solche des unvernünftigen Seelentheils; bei Seneca aber lesen wir 17: virtutes utique rationales sunt. Dieser Einwand lässt sich indessen heben, wenn wir annehmen, dass Posidon darauf ausging jene älteren Stoiker eines Widerspruchs zu überführen. Er wollte daher vielleicht mit dem angeführten Satze sagen: wenn man wie ihr die Tugenden durchweg für vernünftig hält, dann können sie keine Thiere sein. Doch sehen wir davon ab, wen Seneca für seine Kritik benutzt hat, so viel erkennen wir auf jeden Fall, dass der Hauptvertreter jener sonderbaren Ansicht Chrysipp war, vgl. 23. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, da einmal ein Aelterer die Quelle des Stobäus sein soll, dass dieser Aeltere Chrysipp war.


by Google

Worten ausgesprochen. Denn dass jede Tugend auf ihre Weise den Menschen zum höchsten Ziele, dem naturgemässen Leben (*τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*) führt, wird damit bewiesen, dass die Anlage (*ἀφορμή*) zu allen Tugenden von Natur in uns ist. Dieser Beweis hat aber nur dann Giltigkeit, wenn das naturgemässe Leben und damit das höchste Ziel des Menschen in die Erfüllung dieser Anlage gesetzt wird.[1]) Liesse sich also nachweisen, dass der Abschnitt, dem diese Worte angehören, einem älteren Stoiker entnommen ist, dann wäre es um die Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit des Panätius in der Definition des höchsten Gutes geschehen.

Es ist vor allem nöthig die Grenzen dieses Abschnittes abzustecken. Nach vorwärts zu sind wir nicht berechtigt ihn vor den Worten *διττῶς δέ φησιν ὁ Διογένης* 114 abzubrechen, mit denen Meineke einen Absatz macht. Ob dieses kleine Stück bis *ὅπερ παντὶ ἀγαθῷ ὑπάρχει* mit dazu gehört, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden und auch

---

[1]) Dieser Zusammenhang der Gedanken würde klar sein, auch wenn nicht nach den angeführten Worten hinzugefügt würde: *καὶ τὸ σύμφωνον καὶ τὸ ἑξῆς ἑκάστη τῶν ἀρετῶν πράττουσα παρέχεται τὸν ἄνθρωπον ἀκολούθως τῇ φύσει ζῶντα.* Und indem sie, das ist der Sinn dieser Worte, das mit jener Anlage übereinstimmende und das aus ihr sich ergebende thut, bewirkt jede einzelne Tugend, dass der Mensch naturgemäss lebt. Man sieht, dass ich die Worte deshalb hergesetzt und erklärt habe um ihre Ueberlieferung gegen die unbefugte Aenderung Heerens, dem Meineke gefolgt ist, in Schutz zu nehmen. Heeren wollte schreiben *κατὰ τὸ σύμφωνον*. Dies müsste mit *πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις* verbunden werden. Und freilich könnte man ja zu *πρὸς τὰς ἀπονεμήσεις* eine nähere Bestimmung erwarten, da die Anlage zur Gerechtigkeit, von der hier die Rede ist, wohl eine Anlage zum richtigen Austheilen, aber nicht schlechthin zum Austheilen genannt werden kann. Aber genügt denn *κατὰ τὸ σύμφωνον* der Aufgabe einer solchen näheren Bestimmung? Bedarf es nicht selbst erst wieder einer Erklärung durch ein Wort wie *νόμῳ*,

Digitized by Google

gleichgiltig zu wissen. Dass aber der hierauf folgende mit den Worten ἀρετὰς δ' εἶναι πλείους beginnende grössere Abschnitt davon zu trennen und anderen Ursprungs ist, habe ich vorhin (S. 469, 1) schon und zwar auf Grund davon bemerkt, dass in dem einen Abschnitt die Tugenden schlechthin als untrennbar gelten, in dem andern nur eine Art derselben. Es bleibt noch übrig die Grenze nach rückwärts zu ziehen. Hier kann es sich nur fragen, ob wir 104 die Worte κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὑτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον noch diesem oder dem vorhergehenden Abschnitt zurechnen wollen. Denn dass das weiter vorausgehende von φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην 102 an einem anderen Abschnitt angehört und nicht aus derselben Quelle geflossen ist, kann wohl nicht bezweifelt werden. Denn angenommen sie wären gleichen Ursprungs, wie erklärt sich dann, dass, nachdem eben schon die verschiedenen Tugenden definirt worden sind, dasselbe gleich darauf noch einmal geschieht? Man könnte einwenden, die zweiten Definitionen der φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία und δικαιο-

---

das man der Definition des δίκαιον bei Diog. VII 99 (δίκαιον δ' ὅτι νόμῳ ἐστὶ σύμφωνον καὶ κοινωνίας ποιητικόν) entnehmen könnte? Viel besser würde den Zweck einer näheren Bestimmung erfüllt haben der Zusatz von κατ' ἀξίαν, wie man aus 112 sieht: καὶ τὴν δικαιοσύνην προηγουμένως μὲν τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ σκοπεῖν. Vgl. auch 104. 154. Dass nun nicht etwa die zu ἀπονεμήσεις gehörende nähere Bestimmung in einer nach diesem Worte anzunehmenden Lücke verloren gegangen ist, dass wir überhaupt eine solche Bestimmung zu erwarten nicht berechtigt sind, zeigt das vorhergehende καὶ πρὸς τὰς ὑπομονάς: denn auch die Anlage zur Tapferkeit ist streng genommen nicht die Anlage zum Ertragen schlechthin sondern zum richtigen Ertragen, vgl. 112: τὴν ἀνδρείαν προηγουμένως μὲν ὃ δεῖ ὑπομένειν. — Es ist übrigens wahrscheinlich, dass Heines Aenderung (Stobaei eclog. loci nonnull. ad Stoic. philos. pertinentes emend. S. 7) ἑαυτῆς statt ἑξῆς das Richtige trifft.

Digitized by Google

σύνη (z. B. *τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι*) seien keine eigentlichen Definitionen sondern verträten nur die Stelle von solchen; eigentliche Definitionen würden nur von den Unterarten dieser Haupttugenden gegeben (z. B. *εὐβουλίαν εἶναι ἐπιστήμην τοῦ ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως*) und diese fehlten in dem vorhergehenden Abschnitt, so dass die beiden Abschnitte einander ergänzten. Hierbei würde man aber eine Lücke, die bei Stobäus sich findet, auf die stoische Quellenschrift des früheren Abschnitts übertragen. Denn dass diese nicht bloss die Haupttugenden sondern auch die übrigen definirt hatte, ergeben Stobäus' eigene Worte 104: *παραπλησίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας ὁρίζονται τῶν εἰρημένων ἐχόμενοι.* Die beiden Abschnitte verhalten sich also nicht als Ergänzungen sondern als Wiederholungen zu einander.[1]) Aber nicht bloss dieser formale Grund verbietet es anzunehmen, dass beide Abschnitte ursprünglich als Theile derselben Darstellung neben einander standen, sondern auch ein dem Inhalt entnommener, da die Definitionen der ein-

[1]) Dem scheinbaren Mangel einer rechten Definition der vier Haupttugenden im zweiten Abschnitt lässt sich abhelfen. Es scheint allerdings als ob das eigentliche Wesen der Tugenden unbestimmt bliebe und nur die Gegenstände angegeben würden, auf die sie sich beziehen: *καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι, τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ ἀνδρείαν περὶ τὰς ὑπομονάς, τὴν δὲ δικαιοσύνην περὶ τὰς ἀπονεμήσεις.* Aber diese Gegenstände machen gerade das eigenthümliche Wesen der einzelnen Tugenden aus, das aus den besonderen Beziehungen der allgemeinen Tugend sich ergibt. Deren Wesen war aber vorher bestimmt worden in den Worten: *κοινότερον δὲ την ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Beiläufig folgt hieraus, was ich vorhin (S. 473) noch zweifelhaft liess, dass diese Worte als der Anfang des zweiten, nicht als der Schluss des ersten Abschnittes zu betrachten sind.

Digitized by Google

zelnen Tugenden in beiden Abschnitten verschieden lauten. Ganz übereinstimmend ist nur die der Gerechtigkeit (vgl. 102 mit 104 und 112). Zum Theil übereinstimmend die der *φρόνησις*. Denn von den beiden Definitionen derselben, die im früheren Abschnitt gegeben werden, wird die erste (*ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων*) auch 112 vorausgesetzt in den Worten: *φρονήσεως εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν ὃ ποιητέον προηγουμένως*. Dagegen wird die zweite Definition des früheren Abschnitts (*ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*) im andern Abschnitt ignorirt und an die Stelle der *ἀγαθὰ* sind als Gegenstand der *φρόνησις* die *καθήκοντα* getreten (104: *καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίγνεσθαι*). Noch mehr weichen von einander ab die Definitionen der *σωφροσύνη*, die im ersten Abschnitt bezeichnet wird als *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων* (102), im zweiten sich auf die *ὁρμαὶ τοῦ ἀνθρώπου* bezieht (104) und ihr Wesen hat im *παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτάς* (112). Am meisten aber tritt der Unterschied hervor bei der Tapferkeit, die nach dem ersten Abschnitt ist *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* (104), nach dem zweiten sich auf das Ertragen bezieht (*περὶ τὰς ὑπομονάς* 104) und darin besteht, dass man erträgt was man ertragen soll (*τὴν ἀνδρείαν προηγουμένως πᾶν ὃ δεῖ ὑπομένειν* 112). Nun sehen wir zwar an Sphärus' Beispiel, dass derselbe Stoiker verschiedene Definitionen derselben Tugend aufstellen konnte (Cicero Tusc. IV 53),[1]) ja wir sehen, dass auch im ersten Abschnitt die Wahl zwischen zwei verschiedenen Definitionen der *φρόνησις* ge-

---

[1]) Insbesondere die beiden Definitionen der Tapferkeit finden wir hier vereinigt. Denn die adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans entspricht so ziemlich der *διάθεσις*

Digitized by Google

lassen wird. Hier aber, wo der Verdacht schon vorhanden ist, dass zwei Abschnitte verschiedenen Ursprungs sind, kann derselbe dadurch, dass die in ihnen gegebenen Definitionen der Tugenden verschieden lauten, nur bestätigt werden.[1])

ψυχῆς σύμφωνος περὶ τὰς ὑπομονάς, und die scientia rerum formidolosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum ist nur die Uebersetzung von ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων.

[1]) Es ist nicht unnütz den Spuren nachzugehen, die auf den Ursprung des ersten Abschnitts leiten. Den Hauptanhalt hierfür gibt die Definition der Tapferkeit. Von jeher hat man an dem Wesen dieser Tugend zwei Seiten beobachtet, die eine, auf der sie als ein Ertragen und Ausharren (ὑπομένειν) und deshalb der καρτερία verwandt erscheint, und die andere, nach der sie in dem Wissen des Furchtbaren und Nicht-Furchtbaren besteht (ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν). Beide Auffassungen streiten sich schon im platonischen Laches. Doch scheint Plato hier schon die Aussöhnung angebahnt zu haben, die wir später in der Republik vollzogen sehen (vgl. Bonitz Platonische Studien S. 205, 1²). Die zweite Auffassung hat wahrscheinlich Sokrates vertreten, wie man aus Xenoph. Mem. IV 6, 11 und Plato Protag. p. 360 D (vgl. Zeller II 1, S. 120, 3) schliessen darf. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass dieser sie von Prodicus übernommen hatte (Plato Laches p. 194 E). Wie bei Aristoteles die Tugend überhaupt von der sokratischen Höhe herabstieg, so tritt auch in der Auffassung der Tapferkeit die vulgäre Seite ihres Wesens, das Ertragen und Aushalten mehr hervor (Zeller II 2, S. 637. Daher werden Politic. 1334ᵃ 22 ἀνδρία und καρτερία und 20 ἀνδρεία und καρτερικὴ wie Synonyma verbunden). Beide offen stehende Wege zum Wesen der Tapferkeit zu gelangen haben die Stoiker eingeschlagen. Zeno definirte sie als φρόνησις ἐν ὑπομενετέοις (Plut. de virtute mor. c. 2 und de rep. Stoic. 7, p. 1034 C, wenn man diese Stelle emendirt, wie ich S. 99, 2 gethan habe) und mit ihm in dem für uns hier wichtigsten Punkte übereinstimmend Kleanthes als ἰσχὺς καὶ κράτος ὅταν ἐν τοῖς ὑπομενετέοις ἐγγίνηται (Plut. a. a. O.). Als Zeuge für das Vorhandensein dieser Auffassung in der stoischen Schule darf vielleicht auch Taurus bei Gell. XII 5, 13 gelten; jedenfalls kehrt sie bei Stob. 104. 108. 112 wieder. Die andere Auffassung, ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων, ist vertreten ausser

Digitized by Google

Nachdem wir so den Umfang des Abschnitts genau bestimmt haben, frägt es sich, ob die darin hervortretenden

---

durch Stobäus durch Sext. Emp. adv. dogm. III 158; sie fehlt auch nicht unter den von Sphärus gesammelten Definitionen bei Cicero Tusc. IV 53. Seiner ausgleichenden und abschliessenden Weise getreu suchte Chrysipp in der von Cicero a. a. O. auf ihn zurückgeführten Definition (scientia rerum perferendarum vel adfectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore. Auf Sphärus, wie Zeller 239, 4 meint, geht aber diese Definition nicht zurück. Denn derjenigen unter seinen Definitionen, die hier in Betracht kommen kann und die wohl ursprünglich Zeno oder Kleanthes gehört, adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans fehlt gerade das Merkmal sine timore) beide Auffassungen zu vereinigen. Es scheint daher, dass für den fraglichen Abschnitt des Stobäus er ebenso wenig als Quelle in Betracht kommen kann wie Zeno oder Kleanthes. An Sphärus wird ohne dies Niemand denken. Um diese Quelle doch zu ermitteln müssen wir auf die auffallende Uebereinstimmung achten, die zwischen diesem Abschnitt des Stobäus und Sextus Empiricus a. a. O. stattfindet. Nicht bloss die Definitionen der Tapferkeit sind dieselben, auch die der *φρόνησις* treffen zusammen (bei Sext. 162 *ἐπιστήμη ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων*), und die der *σωφροσύνη* sind einander ähnlich (Stob. *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων.* Sext. 174 *ἕξις ἐν αἱρέσει καὶ φυγαῖς σώζουσα τὰ τῆς φρονήσεως κρίματα*). Die Uebereinstimmung erstreckt sich aber auch auf die Auffassung des Verhältnisses der Tugenden unter einander. Während im zweiten Abschnitt des Stobäus sämmtliche Tugenden den vier Haupttugenden untergeordnet werden, ist von einer solchen Stellung dieser Tugenden über den andern im ersten Abschnitt nicht die Rede. Auch die Worte *παραπλησίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας ὁρίζονται τῶν εἰρημένων ἐχόμενοι* (104), mit denen das Definiren der anderen Tugenden umgangen wird, führen nicht darauf. Aber auch Sextus, obgleich er die *εὐβουλία* als Art der *φρόνησις* bezeichnet (167) und vielleicht durch die Nebeneinanderstellung einen engeren Zusammenhang der *ἐγκράτεια, καρτερία, ἀνδρία* und *μεγαλοψυχία* andeutet, scheint doch von einer Zusammenfassung aller Tugenden unter die vier Nichts zu wissen. Aber ist dies letztere nicht vielleicht nur ein Mangel der Ueberlieferung? Denn nach Zeller 239, 1 haben alle



Eigenheiten der Lehre uns berechtigen ihn mit Sicherheit

Stoiker, Posidonius ausgenommen, die Vielheit der Tugenden unter den vier Grundtugenden zusammengefasst. Zu dieser Annahme sind wir aber weder durch Stob. ecl. II 104 ff. noch durch Diog. 92 f. und 126 berechtigt, durch die letzten beiden Stellen um so weniger, als wir gar nicht wissen, ob hier eine vollständige Aufzählung der Tugenden überhaupt beabsichtigt war. Entschieden gegen diese Annahme spricht Plutarch de virt. mor. c. 2 p. 441 B: *Χρύσιππος δὲ κατὰ τὸ ποιὸν ἀρετὴν ἰδίᾳ ποιότητι συνίστασθαι νομίζων ἔλαθεν ἑαυτόν, κατὰ τὸν Πλάτωνα, σμῆνος ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας· ὡς γὰρ παρὰ τὸν ἀνδρεῖον ἀνδρείαν καὶ παρὰ τὸν πρᾶον πραότητα καὶ δικαιοσύνην παρὰ τὸν δίκαιον, οὕτως παρὰ τὸν χαρίεντα χαριεντότητα καὶ παρὰ τὸν ἐσθλὸν ἐσθλότητα καὶ παρὰ τὸν μέγαν μεγαλότητα καὶ παρὰ τὸν καλὸν καλότητα ἑτέρας τε τοιαύτας ἐπιδεξιότητας, εὐαπαντησίας, εὐτραπελίας ἀρετὰς τιθέμενος πολλῶν καὶ ἀτόπων ὀνομάτων οὐδὲν δεομένην ἐμπέπληκε φιλοσοφίαν.* Hätte Chrysipp die vier Haupttugenden als solche anerkannt, dann hätten dieselben hier, wo die Tugenden genannt werden, die durch artbildenden Unterschied aus der allgemeinen Tugend hervorgehen, wenn nicht allein, so doch an erster Stelle genannt werden müssen. Statt dessen erscheint hier unter den ersten zwischen der Tapferkeit und Gerechtigkeit die *πραότης*, die keineswegs zu den Haupttugenden gehört. Dasselbe ergibt sich aus Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 597 f. Denn hiernach beruhte der Unterschied der einzelnen Tugenden von einander auf den verschiedenen Gegenständen, auf die sich das in ihnen enthaltene Wissen (*ἐπιστήμη*) richtet, wie das *αἱρετέον, ποιητέον* und *θαῤῥητέον*. Dass nur vier Tugenden genannt werden, beweist nicht, dass Chrysipp nur vier Haupttugenden anerkannte, sondern erklärt sich daraus, dass er gegen Ariston polemisirt, der nur diese vier Tugenden anerkennen mochte. Wer in dieser Weise die Eigenthümlichkeit der Tugenden auf die Eigenthümlichkeit der Gegenstände des Wissens zurückführte, der konnte freilich, wie dies bei Stob. 118 in einem wahrscheinlich auf Chrysipp zurückgehenden Abschnitt geschieht, von einer *ἀρετὴ διαλεκτική, συμποτικὴ* und *ἐρωτικὴ* sprechen: wobei zu beachten ist, was der Zusammenhang ergibt, dass *ἀρετὴ* hier nicht in dem allgemeinen Sinne gebraucht ist, in dem es überhaupt die Vollkommenheit eines Dinges oder Wesens bezeichnet (Diog. VII 90. Chrysipp bei Galen de plac. Hipp. et Plat.

Digitized by Google

entweder auf frühere oder spätere Stoiker zurückzuführen.

S. 468). Es wird aber nicht leicht sein diese drei Tugenden einer der Haupttugenden unterzuordnen. Und wenn man sie auch als Arten der *φρόνησις* fassen wollte, so würden sich dem doch die Worte *ὁ κατὰ νοῦν ποιῶν* (so Meineke für *ἔχων*; vielleicht ist aber nur *κατὰ* zu streichen, wozu räth Stob. 206: *πάντα τε εὖ ποιεῖ ὁ νοῦν ἔχων, καὶ γὰρ φρονίμως καὶ ἐγκρατῶς καὶ κοσμίως καὶ εὐτάκτως*) *καὶ διαλεκτικῶς ποιεῖ καὶ συμποτικῶς καὶ ἐρωτικῶς* entgegenstellen; denn mit *ὁ κατὰ νοῦν ποιῶν* ist offenbar der gemeint, der der *φρόνησις* entsprechend handelt, und die Worte sollen den Beweis für die Unzertrennlichkeit der Tugenden liefern, dieser Beweis ist aber nur dann bündig, wenn die *διαλεκτικὴ* u. s. w. der *φρόνησις* coordinirt, nicht subordinirt sind. Es ist daher wahrscheinlich, dass Chrysipp die Tugenden weder unter vier Hauptarten zusammenfasste noch überhaupt einer durchgeführten Ordnung unterwarf, mit anderen Worten, dass er in dieser Hinsicht sich mehr zu Aristoteles als zu Plato hielt. Bei dieser Annahme erklärt sich nun auch der Gegensatz, in den bei Diog. 92 Posidon zu Chrysipp und anderen Stoikern gebracht wird, weil jener vier, diese mehr Tugenden unterschieden hätten. Dass die vielen Tugenden nach Chrysipps Ansicht zum grösseren Theil einander coordinirt waren, setzen auch Senecas Worte ep. 113, 7 ff. voraus. Deutlicher als diese äusseren Zeugnisse spricht aber die Definition der Tapferkeit. Diese Tugend wird bei Stobäus und Sextus, also in den Darstellungen, in denen die Tugenden einander coordinirt zu werden scheinen, definirt als *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν.* Diese Definition ist aber viel zu eng oder wenigstens doch nicht weit genug, dass sie mit Bequemlichkeit die *καρτερία* in sich fassen könnte, die bei Stobäus zu ihren Arten gerechnet und bei ihm als *ἐπιστήμη ἐμμενετικὴ τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι*, bei Sextus (154) als *ἐπιστήμη ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων* oder als *ἀρετὴ ὑπεράνω ποιοῦσα ἡμᾶς τῶν δοκούντων εἶναι δυσυπομενήτων* definirt wird. Wo dagegen die Tapferkeit eine Haupttugend ist, die mehrere unter sich begreift, wie bei Stob. 104 f., wird ihr Wesen in die Erkenntniss und richtige Behandlung der *ὑπομενετέα* gesetzt. Unter einer so allgemein gehaltenen Definition liessen sich dann allerdings alle die einzelnen Arten zusammenfassen, die Stobäus 106 aufführt: *καρτερία, ἐπιστήμη ἐμμενετικὴ τοῖς ὀρθῶς κριθεῖσι; θαῤῥαλεότης, ἐπιστήμη καθ' ἣν οἴδαμεν ὅτι οὐδενὶ δεινῷ μὴ περι-*

Unter diesen Eigenheiten tritt keine mehr hervor als die

πέσωμεν; μεγαλοψυχία, ἐπιστήμη ὑπεράνω ποιοῦσα τῶν πεφυκότων ἐν σπουδαίοις τε γίγνεσθαι καὶ φαύλοις; εὐψυχία. ἐπιστήμη ψυχῆς παρεχομένης ἑαυτὴν ἀήττητον; φιλοπονία, ἐπιστήμη ἐξεργαστικὴ τοῦ προκειμένου οὐ κωλυομένη διὰ πόνον. Es ist bemerkenswerth, dass das richtige Benehmen dem Furchtbaren (*δεινά*) gegenüber, hier nicht den Inhalt der Haupttugend, sondern einer einzelnen Art derselben, der *θαῤῥαλεότης*, ausmacht. Wenn also, um zum Ausgang dieser Untersuchung zurückzukehren, die nächstliegende Auffassung der fraglichen Abschnitte des Sextus und Stobäus die ist, wonach in ihnen die Masse der Tugenden nicht auf die Vierzahl zurückgeführt wird, so ist die Vermuthung erlaubt, dass beide Darstellungen in letzter Hinsicht auf Chrysipp zurückgehen. Natürlich fusst Sextus zunächst auf einem Skeptiker. Aus 182 sehen wir bestimmter, dass seine Polemik nur die des Karneades wiederholte (dasselbe ergibt sich aus Vergleichung von Sextus 152 ff. und Cicero de nat. deor. III 38). Da es aber das Wahrscheinlichste ist, dass Karneades den Stoicismus in der Form bekämpfte, die ihm Chrysipp gegeben hatte, so wird dadurch die ausgesprochene Vermuthung von Neuem bestätigt. Das Siegel drückt ihr aber Galen a. a. O. auf; denn daraus sehen wir, dass Chrysipp die eigenthümliche engere Definition der Tapferkeit, die wir bei Sextus und Stobäus fanden, ebenfalls billigte. Dass sie bei diesen die Form hat *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν*, bei Galen *ὧν χρὴ θαῤῥεῖν ἢ μὴ θαῤῥεῖν* kann nicht in Betracht kommen; ebenso wenig Cicero Tusc. IV 53, da ja, wodurch sich der auf Grund dieser Stelle S. 477 gegen Chrysipps Urheberschaft angeregte Zweifel beseitigen lässt, dieser Stoiker die Tapferkeit in verschiedenen Schriften verschieden definirt haben kann. Aus dem was wir ausserdem durch Galen über Chrysipps Verhältniss zu Ariston erfahren, lernen wir, dass Chrysipp die *σωφροσύνη* definirte als *ἐπιστήμη ὧν αἱρετέον καὶ φευκτέον*, die *φρόνησις* als *ἐπ. ὧν ποιητέον* und die *δικαιοσύνη* als dasjenige Wissen, dessen Gegenstand das *κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ νέμειν* ist. Auch diese Definitionen stimmen mit denen des Stobäus überein. Nur ein Unterschied scheint zu sein, dass bei Stobäus zu der angeführten Definition der *φρόνησις* noch die andere gefügt wird *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν*. Bei näherem Zusehen verschwindet auch dieser; denn Galen 598 sagt ausdrücklich, dass Chrysipp im Gegensatz zu Ariston die

Digitized by Google

Scheidung der Tugenden in zwei Arten, die einen, welche

ἐπιστήμη ἀγαθῶν nicht als dieselbe unter den verschiedenen Tugendnamen verborgene Tugend gelten liess, sondern sie für verschieden z. B. von der ἐπιστ. αἱρετέων d. i. der σωφροσύνη erklärte. Wenn aber die ἐπιστήμη ἀγαθῶν nicht das gemeinsame Wesen aller Tugenden darstellen sollte, dann musste sie an den Namen einer einzigen geknüpft werden, und das war dann natürlich die φρόνησις. So bildete die doppelte Definition der φρόνησις bei Stobäus nicht bloss kein Hinderniss gegen die Beziehung auf Chrysipp, sondern drängt eher dazu; denn der an sich auffallende Umstand, dass nur diese Tugend einer doppelten Definition gewürdigt wird, erklärt sich nun, wenn wir an die Polemik denken, die Chrysipp gegen Ariston führte. Diese Polemik bietet auch den Schlüssel zu dem räthselhaften Zusatz, der zu den beiden Definitionen der φρόνησις gemacht wird, φύσει πολιτικοῦ ζῴου, wozu Stobäus noch bemerkt καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἀρετῶν οὕτως ἀκούειν παραγγέλλουσι. Zeller S. 239, 3 sagt darüber, dieser Zusatz sei eigentlich entbehrlich, denn von gut und schlecht könne überhaupt nur bei einem solchen Wesen gesprochen werden. Dies ist aber nur vom Standpunkt der Stoiker (Spätere wie Epiktet, die zum Kynismus zurückkehrten, müssen hier natürlich von der Betrachtung ausgeschlossen werden) aus richtig, deren Moral ja den Menschen auf den Verkehr mit seinesgleichen hindrängt. Dagegen sucht der Kynismus ihn vielmehr zu isoliren (Zeller II^a 273 f.). Die kynische Tugend weist die äusseren Beziehungen von sich ab, die stoische sucht sich gerade in ihnen zu bewähren. Stoiker konnten deshalb von äusseren Gütern sprechen, was die Kyniker kaum gebilligt haben würden, und ebenso wenig würden dieselben eine συμποτικὴ ἀρετή (Stob. 118) anerkannt haben, d. i. eine Tugend, die den Verkehr mit unseren Mitmenschen zur Voraussetzung hat. So fordert Cicero, der hierbei doch wohl sich an die Stoiker anschliesst, von den einzelnen Tugenden, dass sie auch den anderen Menschen zugute kommen sollen, von der Weisheit de off. I 19, von der Gerechtigkeit 22, von der Tapferkeit 69 ff., von der Mässigung 126 ff. Nun hatte sich Ariston der kynischen Schule angeschlossen. Wenn daher Chrysipp dessen Definitionen der Tugenden zu den seinigen machte, so konnte leicht das Missverständniss entstehen, dass er überhaupt die kynische Moral billige. Diesem Missverständniss trat

Google

Künste (τέχναι) sind,[1]) aus Erkenntnissen (θεωρήματα) bestehen, und die anderen, die Fertigkeiten (δυνάμεις) sind, wie sie durch Uebung (ἄσκησις) erworben werden. Als Beispiele werden Gesundheit der Seele (ὑγίεια), Integrität (ἀρτιότης), Schönheit (κάλλος) und Kraft (ἰσχύς) angeführt. Die Ansicht, die sich hierin ausspricht, behandelt Zeller 235, 6 als eine allgemein stoische. Sie wurde nach Diog. 90 von Hekaton vertreten; auch Chrysipp hatte sie geteilt, indem er die Zustände der Seele mit denen des Leibes verglich und das Wesen der Tugend ausser in die Erkenntniss auch in eine damit verbundene Kraft und Gesundheit (ἰσχύς, ῥώμη, εὐτονία, ὑγίεια) der Seele setzte (Galen de plac. Hipp. et Plat. 403 f., 438 ff.); ebenso bestimmte Ariston (Zeller 238, 2) die Tugend sowohl als das Wissen vom Guten und

---

der Zusatz φύσει πολιτικοῦ ζῴου entgegen, der deutlich ausspricht, worin der Unterschied der stoischen von der kynischen Moral liegt, dass die Tugend die Beziehungen zu anderen Menschen nicht aufheben sondern in ihnen sich bewähren soll.

[1]) Bei Stob. 110 wird dem jetzigen Texte nach zwischen vollkommenen (τέλειαι) Tugenden und den anderen geschieden. Die vollkommenen sind die auf dem Wissen beruhenden. Die Worte lauten: ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίγνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας ἀλλὰ δυνάμεις τινὰς ἀπὸ (oder ἐκ ist statt ἐπὶ mit Meineke zu schreiben) τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας. Es scheint nicht, dass bisher irgendwer an ihnen einen Anstoss genommen hat. Und doch ist mehreres in ihnen auffallend. Zunächst fehlt zu τελείας der Gegensatz ἀτελεῖς, ferner ist mir wenigstens dunkel der Sinn des Ausdrucks τελείας περὶ τὸν βίον, und endlich setzt οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας voraus, dass die Tugenden vorher als τέχναι bezeichnet worden waren, was durch συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων doch nur indirekt geschehen ist. Dieser letzte Umstand führt uns auf das Richtige. Statt τελείας ist τέχνας zu schreiben. Zu τέχνας περὶ τὸν βίον vergleiche man 120, wo die Tugend bezeichnet wird als περὶ ὅλον οὖσα τὸν βίον τέχνη.

Digitized by Google

Bösen wie als Gesundheit der Seele. Dieselbe Ansicht kann man endlich bei Kleanthes wiederfinden, der die Tugend als Spannung (*τόνος*) der Seele und zwar als eine solche fasste, die man Kraft und Gewalt (*ἰσχὺς καὶ κράτος*) nenne (Plut. de rep. Stoic. p. 1034 D). Obgleich zunächst alle diese Lehren nur dieselbe Grundanschauung wiederzugeben scheinen, so treten doch bei genauerer Betrachtung Unterschiede in ihnen hervor. Nach Kleanthes ist mit der Spannung oder mit der Kraft und Gewalt der Seele das Wesen der Tugend gegeben. Denn sonst könnte er nicht, wie er a. a. O. thut, die einzelnen Tugenden folgendermassen definiren: *ἡ δὲ ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν* (s. über diese Lesart S. 97, 2) *ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δέ, δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις, σωφροσύνη.* Nach Chrysipp dagegen macht die Kraft der Seele (*εὐτονία, ῥώμη*, das erstere Wort ist bei Chrysipp an die Stelle des *τόνος* getreten, mit dem er einen weiteren auch die *ἀτονία* umfassenden Sinn verbindet, Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 404) keineswegs für sich allein das Wesen der Tugend aus, sondern erst in Verbindung mit dem rechten Urtheil (*ὀρθὴ κρίσις*): deshalb ist die Quelle der tugendhaften Handlungen nach seiner Ansicht nicht die Kraft der Seele allein sondern *ἡ ὀρθὴ κρίσις μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας* (Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 403). Auf Kleanthes' Seite stand Ariston, der die Tugend bald als das Wissen des Guten und Bösen bald als Gesundheit der Seele bezeichnete. Erst wenn wir auf diesen Unterschied geachtet haben, verstehen wir die Meinungsverschiedenheit, auf die Cicero Tuscul. IV 30 f. hindeutet. Hier werden solchen Stoikern, die in der Gesundheit und Schönheit der Seele das eigentliche Wesen der Tugend sahen, andere gegenüber gestellt, die in diesen Zuständen nur Folgen der Tugend,

Google

nicht ihr Wesen, erblickten.[1]) Die eine Ansicht erinnert an Kleanthes, die andere an Chrysipp. Dies ist aber nicht die einzige Differenz. Diejenigen Stoiker, die nach Cicero in jenen Seelenzuständen nur Folgen der Tugend sahen, waren doch darin mit ihren Gegnern, die dieselben mit der Tugend identificirten, einverstanden, dass auch sie diese Folge ausschliesslich an die Person des Weisen knüpften (sed sive hoc sive illud sit in solo esse sapiente). Ueber diesen Punkt differirte aber mit ihnen Hekaton, von dem Diogenes 91 den Gedanken der folgenden Worte entnommen hat: *καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι* (nämlich jene Seelenzustände) *ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται, καὶ περὶ φαύλους γίγνονται* (s. über die Lesart S. 349, 3), *ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία.* Nach Hekaton also sind jene Zustände nicht auf den Weisen beschränkt, sondern ihm mit dem Nicht-Weisen (*φαῦλος*) gemein. Um so weniger werden wir unter den Stoikern Ciceros, die solcher Zustände nur den Weisen für fähig hielten, an ihn denken dürfen; dafs darunter vielmehr Chrysipp gemeint ist, wird auch durch den Zusammenhang der ciceronischen Worte bestätigt, wenn man a. a. O. 23 vergleicht: hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo. In der scheinbar einförmigen Ansicht aller

[1]) ut enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se, e quibus constamus, sanitas, sic animi dicitur, cum ejus judicia opinionesque concordant, eaque animi est virtus, quam alii ipsam temperantiam dicunt esse, alii obtemperantem temperantiae praeceptis et eam subsequentem nec habentem ullam speciem suam, sed, sive hoc sive illud sit, in solo esse sapiente. — — et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate eaque dicitur pulchritudo, sic in animo opinionum judiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens aut virtutis vim ipsam continens pulchritudo vocatur.

Digitized by Google

Stoiker haben wir so Unterschiede entdeckt, die ebenso viele Stufen einer naturgemässen Entwicklung darstellen. Auf der frühesten durch Kleanthes vertretenen Stufe sind die Erkenntniss des Guten und die Kraft es zu thun nicht bloss unauflöslich verbunden sondern im Wesen identisch. Bei Chrysipp werden diese beiden Erscheinungsformen desselben Wesens zu zwei verschiedenen Elementen der Tugend, von denen man das eine das theoretische, das andere das praktische nennen könnte. Indessen ist auch bei ihm der Zusammenhang beider noch insofern gewahrt, als zwar die Erkenntniss des Guten (*ὀρθὴ κρίσις*) ohne die Kraft da sein kann (denn nach Galen a. a. O. 403 f. ist mit der Erkenntniss bisweilen Schlaffheit und Schwäche der Seele, *ἀτονία καὶ ἀσθένεια τῆς ψυχῆς,* verbunden), nie aber die Kraft ohne die Erkenntniss, wenn sie doch allein im Weisen sich finden soll. Dagegen bei Hekaton ist der Zusammenhang auch nach dieser Richtung gelöst, da nach ihm Kraft und Gesundheit der Seele auch für sich allein, ohne die theoretischen Tugenden, vorhanden sein können. Es frägt sich, welche von diesen drei verschiedenen Ansichten uns bei Stobäus entgegen tritt. Dass Kleanthes auszuschliessen ist, zeigt der erste Blick; denn den auf das Wissen gegründeten Tugenden traten die anderen, die Kräfte (*δυνάμεις*) als etwas verschiedenes gegenüber. Wir haben daher die Wahl zwischen Chrysipp und Hekaton. Aber auch an Chrysipp zu denken wird zunächst bedenklich, wenn wir Galen de plac. Hipp. et Plat. 468 (*Χρύσιππος δὲ μεγάλα σφάλλεται οὐχ ὅτι μηδεμίαν ἀρετὴν ἐποίησε δύναμιν κτλ.*) vergleichen. In demselben Sinne hatte, wie das bei Galen vorhergehende zeigt, Posidon gegen ihn polemisirt und ihm vorgeworfen, dass er keine Tugend anerkannte, die nur ein Vermögen (*δύναμις*) sei und durch Gewöhnung und Uebung (*ἐθισμός,* im Gegensatz zur *διδασκαλία λογικὴ* 467) ent-

Digitized by Google

stehe.[1]) Wenn nun Chrysipp so, wie bei Stobäus geschieht, den auf Wissen gegründeten Tugenden andere gegenüber gestellt hatte, die nur Kräfte (*δυνάμεις*) sind und durch Uebung (*ἄσκησις*) entstehen, hätte man da so schlechthin behaupten können, er habe Tugenden, die Kräfte sind und durch Uebung entstehen, gar nicht anerkannt, sondern nur solche, die aus dem Wissen entspringen? Wahrscheinlich ist dies gewiss nicht. Immerhin aber lässt sich einwenden, dafs es für Posidon sich vor allem darum handelte, ob es Tugenden gibt, die nichts weiter als Kraft sind und nur durch Uebung entstehen. In diesem Sinn muss es also zunächst verstanden werden, wenn er sagt, Chrysipp lasse Tugenden, die Kräfte sind, nicht gelten. Es würde sich daher immer noch fragen, ob die bei Stobäus als Kräfte bezeichneten Tugenden zu denken sind als unabhängig von den anderen existierend. Nur in diesem Falle würden wir den Abschnitt Chrysipp absprechen müssen. Lassen wir aber vorläufig diese Frage noch bei Seite, so bleibt immer noch eine Eigenthümlichkeit übrig, die die Annahme zu verbieten scheint, dass der Abschnitt aus einer Schrift Chrysipps geschöpft ist. Bei Stobäus wird die Gesundheit der Seele analog der Gesundheit des Körpers, die eine angemessene Mischung der vier Elemente ist, gesetzt in eine angemessene Mischung der in der Seele liegenden Ueberzeugungen (*εὐκρασία τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων*). Auf diese selbe Vergleichung kommt auch Galen a. a. O. S. 439 ff. zu sprechen und streitet gegen sie. Nach ihm hat Chrysipp die Gesundheit in eine Symmetrie der Seelentheile gesetzt; der Haupt-

---

[1]) **Nach Galen 467** (*ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ ἐλέγχων τὸ σφάλμα διττόν, εἴτε ἐπιστήμας τις ἁπάσας αὐτὰς εἴτε δυνάμεις ὑπολάβοι*) **eiferte Posidon auch gegen die, welche alle Tugenden zu** *δυνάμεις* **machen wollten. Wir dürfen unter diesen jetzt Kleanthes vermuthen.**

Digitized by Google

vorwurf aber, den Galen gegen ihn erhebt, ist, dass er es unterlassen hatte, diese Theile näher zu bestimmen.[1]) Galen schickt sich deshalb an diesen Mangel durch eigene Vermuthung zu ergänzen und kommt, indem er die anderwärts von Chrysipp gegebene Bestimmung des *λόγος* berücksichtigt, wonach derselbe ist *ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα,* zu dem Schluss, dass unter den Theilen der Seele d. h. des *λόγος* eben die *ἔννοιαι καὶ προλήψεις* zu verstehen sind.[2]) Was nun Galen erst durch einen Schluſs aus anderen Aeusserungen Chrysipps gewinnt, dass die die Gesundheit der Seele constituirenden Elemente die Meinungen und Gedanken derselben sind, das wird bei Stobäus ohne Weiteres ausgesprochen. Seine Darstellung setzt also eine solche Erläuterung, wie sie Galen gibt, schon voraus und kann deshalb nicht aus irgend einer Schrift Chrysipps, wenigstens nicht unmittelbar genommen sein.[3]) Immerhin

---

[1]) Im Anschluss an Chrysipps Worte *καὶ ἔστι καλὴ ἢ αἰσχρὰ ψυχὴ κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν μόριον ἔχον οὕτως ἢ οὕτως κατὰ τοὺς οἰκείους μερισμοὺς* sagt Galen 444: *ποίους οἰκείους μερισμούς, ὦ Χρύσιππε, προσγράψας ἐφεξῆς ἀπαλλάξεις ἡμᾶς πραγμάτων; ἀλλ' οὔτε ἐνταῦθα προσέγραψας οὔτε ἐν ἄλλῳ τινὶ τῶν σεαυτοῦ βιβλίων, ἀλλὰ ὥσπερ οὐκ ἐν τούτῳ τὸ πᾶν κῦρος ὑπάρχον τῆς περὶ τῶν παθῶν πραγματείας, ἀποχωρεῖς τε παραχρῆμα τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ μηκύνεις τὸν λόγον ἐν τοῖς οὐ προσήκουσι, δέον ἐπιμεῖναι καὶ δεῖξαι, τίνα ποτέ ἐστι τὰ μόρια τοῦ λογιστικοῦ τῆς ψυχῆς.*

[2]) Nach den angeführten Worten fährt er fort: *ἐπειδὴ τοίνυν σὺ παρέδραμες εἴθ' ἑκὼν εἴτ' ἄκων τὸν λόγον, οὐ γὰρ ἔχω συμβαλεῖν, ἐγὼ πειράσομαι τοῖς σοῖς δόγμασιν ἑπόμενος ἐξευρεῖν τέ σου τὸ βούλημα καὶ διασκέψασθαι περὶ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς προγεγραμμένης ῥήσεως ποιησάμενος ἐχούσης ὧδε· „ἔστι δέ γε τῆς ψυχῆς μέρη, δι' ὧν ὁ ἐν αὐτῇ λόγος συνέστηκεν". ἀναμιμνήσκεις ἴσως ἡμᾶς τῶν ἐν τοῖς περὶ τοῦ λόγου γεγραμμένων, δι' ὧν σὺ διῆλθες, ὡς ἔστιν ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα. ἀλλ' εἴπερ ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν καὶ προλήψεων εἶναι μόριον νομίζεις τῆς ψυχῆς, ἁμαρτάνεις διττά κτλ.*

[3]) Derselbe Schluss gilt auch für Cicero Tusc. IV 30 f. Denn


Digitized by Google

lässt sich denken, dass ein Späterer, den Stobäus benutzte, Chrysipps Lehre wiedergeben wollte und sie nur mit einigen Erläuterungen versah. Aber auch diese Annahme wird durch Galen zu einer unwahrscheinlichen. Was derselbe nämlich Chrysipp ausserdem vorhält, ist, dass dieser zwar zwischen Gesundheit und Schönheit im Körper, aber nicht zwischen den gleichnamigen Zuständen der Seele genau geschieden, vielmehr die letzteren beiden ganz zusammengeworfen habe.[1]) Nun finden wir aber bei Stobäus eine solche Unterscheidung. Die Gesundheit wird definirt als *εὐκρασία τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων*, die Schönheit als *συμμετρία τοῦ λόγου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ πρὸς ὅλον τε αὐτοῦ καὶ πρὸς ἄλληλα.* Aber, wird man einwenden, das sind ja keine verschiedenen, sondern dieselbe Definition, da nach Galens Auslegung die Theile

---

die Gesundheit des Geistes soll dann vorhanden sein, cum ejus judicia opinionesque concordant und mit Bezug auf die Schönheit heisst es: in animo opinionum judiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens aut virtutis vim ipsam continens pulchritudo vocatur. Dass hier eine Schrift Chrysipps nicht unmittelbar als Quelle benutzt wurde, wird auch dadurch wahrscheinlich, dass neben Chrysipps Ansicht die des Kleanthes als gleichberechtigt anerkannt wird, wie dies 30 durch sive hoc sive illud sit und 31 in virtutem subsequens aut virtutis vim ipsam continens geschieht.

[1]) S. 448: *μετὰ τοῦ καὶ συγχεῖν εἰς ταὐτὸν τήν θ' ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὸ κάλλος. ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ σώματος ἀκριβῶς αὐτὰ διωρίσατο τὴν μὲν ὑγίειαν ἐν τῇ τῶν στοιχείων συμμετρίᾳ θέμενος τὸ δὲ κάλλος ἐν τῇ τῶν μορίων* (vgl. 439 f.). S. 450: *Χρύσιππος δὲ οὔτε ταύτην ἠδυνήθη τὴν ὁμοιότητα* (die Aehnlichkeit der Gesundheit der Seele mit der des Leibes) *δεῖξαι καίτοι ὑποσχόμενος οὔτε τὴν τοῦ κάλλους τῆς ψυχῆς, ἀλλ' εἰς ταὐτὸν συνέχεε τῇ ὑγιείᾳ τὸ κάλλος. κατὰ γὰρ τοὺς οἰκείους τοῦ λόγου μερισμοὺς καλὴν ἢ αἰσχρὰν ἔφησε γίνεσθαι ψυχήν· ὑγιαίνουσα δὲ ἢ νοσοῦσα πῶς ἂν γένοιτο. παρέλιπεν εἰς ταὐτόν, οἶμαι, συγχέων ἄμφω καὶ μὴ δυνάμενος ἀκριβῶς τε καὶ ὡρισμένως ὑπὲρ αὐτῶν ἀποφήνασθαι.*

Digitized by Google

der Seele eben deren Vorstellungen und Meinungen sind. Doch was kümmert uns Galens Auslegung? Erklären wir zunächst Stobäus aus sich selber. Dann ist sehr unwahrscheinlich, dass wer zuerst von den in der Seele liegenden Vorstellungen (*τὰ ἐν τ. ψ. δόγματα*) spricht, ohne ein Wort zu sagen, dass er damit die Theile der Vernunft (*τὰ τοῦ λόγου μέρη*) meine, und dann von den Theilen der Vernunft ohne anzudeuten, dass das die schon erwähnten Vorstellungen der Seele sind, dass der beide Mal ein und dasselbe habe ausdrücken wollen. Die Form des Ausdrucks führt vielmehr darauf, dass er beide Mal etwas Verschiedenes ausdrücken wollte. Es frägt sich nur, ob man unter den Theilen der Vernunft überhaupt an etwas anderes als an Meinungen und Vorstellungen denken könne. Da bieten sich nun die sieben Theile der Seele dar, die nach gemein stoischer Vorstellung von der Vernunft aus sich durch den Leib erstrecken sollten (Zeller 198, 1). Das sind zunächst Theile der Seele. Da sie aber von der Vernunft ausgehen, so könnten sie wohl auch als Theile dieser und insbesondere als Glieder bezeichnet werden, wie man sie denn auch mit den Armen des Polypen verglich. Die Schönheit soll ja aber gerade das Ebenmass der Glieder (*συμμετρία τῶν μελῶν*) sein. Es ist daher wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass der Stoiker des Stobäus genauer zwischen Gesundheit und Schönheit scheiden und dadurch solchen Einwürfen, wie man sie wohl schon vor Galen Chrysipp gemacht hatte, entgehen wollte.[1]) Dass er das Bedürfniss genauerer Be-

[1]) Dasselbe Bestreben glaubt man auch bei Cicero Tuscul. IV 30 f. beobachten zu können. Die Gesundheit tritt hiernach ein, cum animi judicia opinionesque concordant; die Schönheit ist opinionum judiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate. Es ist auffallend, dass die Gesundheit in die Uebereinstimmung, die Schönheit in die Beständigkeit der Urtheile und Mei-



stimmung hatte, zeigt sich auch in dem was er über die Stärke der Seele sagt, die er als eine hinreichende Spannung sowohl im Urtheilen als im Handeln und Nichthandeln[1]) (*τόνος ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή*) bezeichnet; diese Definition hebt sich scharf ab von denen der Gesundheit und Schönheit und unterscheidet sich in dieser Hinsicht vortheilhaft von der Chrysipp's, der (vgl. Galen 440) auch in der Stärke wieder eine *συμμετρία* sieht und sie daher im Wesentlichen der Gesundheit und Schönheit gleichsetzt, nur dass sie sich nicht wie diese auf die Elemente oder die Glieder sondern auf die Sehnen bezieht (vgl. auch Galen 403 f.). Die Wahrscheinlichkeit spricht also auch von dieser Seite dafür, dass der Stoiker des Stobäus nicht Chrysipp sondern ein späterer war. Derselbe referirte nicht bloss die Ansicht Chrysipps sie gelegentlich erläuternd, sondern modifizirte sie mit Rücksicht auf die ihr gemachten Einwürfe. Die Entscheidung aber, ob Chrysipp oder Hekaton bei Stobäus benutzt worden ist, hängt schliesslich doch von der Beantwortung der Frage ab, wie das Verhältniss der aus der Uebung entspringenden Tugenden zu den im Wissen beruhenden gefasst wird. Nach Chrysipp sind die aus der Uebung entspringenden Tugenden, wie ich sie nach Stobäus genannt habe, nicht selbständige Tugenden sondern ein wesentlich zur Tugend, wenn sie sich bethätigen soll, gehörendes Element.[2]) Sie sind ohne die Tugend nicht denkbar.

nungen gesetzt wird. Bemerkenswerth ist ausserdem, dass unter den Theilen der Seele beide Mal die Urtheile und Meinungen verstanden werden.

[1]) Denn nur so liesse sich das überlieferte *καὶ μή* erklären. Vielleicht ist es aber mit Heine Stobaei eclog. loci nonn. ad Stoic. philos. pert. emend. S. 8 zu streichen.

[2]) Daher erfordert die tugendhafte Handlung (*κατόρθωμα*) ausser dem richtigen Urtheil auch Stärke der Seele. So heisst es im Sinne

Digitized by Google

Daraus folgt einmal, dass sie wie die Tugend nur im Weisen vorkommen und dann dass sie wie die Tugenden, zu denen sie gehören, unzertrennlich von einander sind und nicht eine ohne die andere existiren können. Nun lesen wir aber bei Stobäus folgendes: *πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστῆμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινά τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἴρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι· τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν.* Hier wird die Unzertrennlichkeit auf die Tugenden eingeschränkt, die im Wissen beruhen. Daraus muss man schliessen, dass die anderen auch getrennt vorkommen können. Man könnte sagen, dass nur deshalb hier die Unzertrennlichkeit auf die im Wissen bestehenden Tugenden eingeschränkt wird, weil sie aus Gründen abgeleitet wird, die nur für diese Tugenden gelten, der Gemeinsamkeit der Erkenntnisse und des Zieles; es sei also nicht ausgeschlossen, dass auch die übrigen Tugenden unzertrennlich seien, nur dass bei ihnen diese Eigenschaft eine andere Ursache habe, etwa den Zusammenhang mit den im Wissen bestehenden Tugenden. Diese Auffassung der Worte ist aber äusserst unwahrscheinlich. Denn es fällt sehr ins Gewicht, dass die fraglichen Worte unmittelbar auf den Abschnitt folgen, der die andern Tugenden bespricht; wenn also auch diese an der Unzertrennlichkeit Theil hatten, dann lag es doppelt nahe dies irgendwie anzudeuten, etwa durch den Zusatz *διὸ καὶ ἀχωρίστους εἶναι καὶ αὐτὰς καὶ τὰς ἐπιγιγνομένας,* und nicht gerade in dieser Beziehung die auf Wissen beruhenden ihnen entgegenzusetzen. Ohne Noth werden wir daher diese Auffassung der Worte nicht annehmen. Und das Vorhergehende zwingt uns nicht dazu. Denn

---

Chrysipps bei Galen 403: *ὧν κατορθοῦσιν (οἱ ἄνθρωποι) ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας.*


Digitized by Google

es wird darin nur ausgesprochen, dass die durch Uebung entstehenden Tugenden den theoretischen sich gesellen können (*ἄλλας δὲ ἐπιγίγνεσθαι ταύταις*), aber keineswegs, dass sie dieselben zur Voraussetzung haben und ohne sie nicht existiren können. Nehmen wir aber an, dass sie von den theoretischen Tugenden unabhängig sind und lediglich in der Uebung (*ἄσκησις*) ihren Ursprung haben, dann fällt auch jeder Grund weg sie für unzertrennlich zu halten. Man würde auf dieser Meinung nur dann bestehen, wenn die entgegengesetzte in der sonstigen Ueberlieferung über die stoische Schule gar keinen Anhalt fände. Nun haben wir aber schon gesehen, dass nach Hekaton die nichtwissenschaftlichen Tugenden auch bei den Unweisen (*φαῦλοι*) sich finden, getrennt von den wissenschaftlichen, die auf den Weisen beschränkt sind. Dann aber muss es nach ihm auch möglich gewesen sein, dass die nichttheoretischen Tugenden von einander getrennt existirten. Denn der Zusammenhang der Tugenden beruht auf ihrem Charakter als Wissenschaft und fällt mit demselben fort, wie dies schon Platons Lehre zeigt. Hekaton vertrat also diejenige Ansicht, die wir nach der am nächsten liegenden, fast nothwendigen Auffassung auch bei Stobäus ausgesprochen fanden. Dann sind wir aber nach allen Regeln gesunder Methode verbunden bei ihm und nicht bei Chrysipp die Quelle des Stobäus im fraglichen Abschnitt zu suchen, wenn wir nämlich nur zwischen ihm und Chrysipp die Wahl haben.[1])

---

[1]) Bemerken will ich, dass derselbe Gedanke, den ich eben aus Stobäus anführte, in ähnlicher Form sich bei Diog. VII 125 findet: *τὰς δ' ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν· εἶναι γὰρ αὐτῶν τὰ θεωρήματα κοινά, καθάπερ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἀρετῶν φησιν, Ἀπολλόδωρος δὲ ἐν τῇ φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχαίαν, Ἑκάτων δὲ ἐν τῷ τρίτῳ περὶ ἀρετῶν.* Da Hekaton von den drei angeführten Gewährsmännern der jüngste ist,

Digitized by Google

Aber diese Bedingung ist selbst zweifelhafter Natur. Kann denn kein anderer Stoiker, so wie uns dies von

---

so ist es das Wahrscheinlichste, dass die ganze Notiz, die Citate eingeschlossen, von ihm entnommen ist. Man darf wohl auch darauf achten, dass Hekaton die Unzertrennlichkeit der Tugenden erst im dritten Buch seiner Schrift behandelt hatte. Von dem Unterschied der theoretischen und nicht theoretischen Tugenden dagegen hatte er laut Diog. 90 schon im ersten Buche gesprochen. Die naturgemässe Disposition seiner Schrift scheint also die gewesen zu sein, dass er zuerst von der Tugend im Allgemeinen, von dem weiten Gebrauche dieses Namens handelte, mit dem man jedwede Vollkommenheit wie die eines Kunstwerkes (vgl. Diog. 90) und von den moralischen Vollkommenheiten auch die nicht theoretischen bezeichnete, und dann erst, nachdem er über die uneigentlich so genannten Tugenden das Nöthigste bemerkt hatte, dazu überging das Wesen der Tugenden zu erörtern, die allein mit vollem Recht auf diesen Namen Anspruch machen können. Was also erst im dritten Buche vorgetragen wurde, wie die Unzertrennlichkeit der Tugenden, von dem darf man vermuthen, dass es sich nur auf die eigentlich so genannten Tugenden bezog. Im Gegensatze hierzu ist charakteristisch, dass Chrysipp von der Unzertrennlichkeit schon im ersten Buche seiner Schrift von den Tugenden gesprochen hatte; denn da er nicht wie Hekaton neben den theoretischen auch nicht theoretische als selbständige Tugenden anerkannte, so musste er die Unzertrennlichkeit zu den Eigenschaften der Tugenden rechnen, die allen ohne Ausnahme zukamen, und konnte sie deshalb schon zu Anfang seiner Schrift besprechen, noch ehe er die Unterschiede der einzelnen Tugenden erörtert hatte. — Ein Wort will ich noch über das seltsame Citat sagen, das an den Namen des Apollodorus geknüpft wird: *ἐν τῇ φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχαίαν*. Man hat übersetzt in physice secundum antiquum morem, und Andere scheinen mit dieser Uebersetzung einverstanden gewesen zu sein. Aber in einem anderen Falle, in dem offenbar derselbe Gedanke wie hier ausgedrückt werden sollte, heisst es *κατὰ τοὺς ἀρχαίους* (vgl. den Schriftentitel Chrysipps *Λύσις κατὰ τοὺς ἀρχαίους πρὸς Διοσκουρίδην* bei Diog. 197). Und warum wird denn 135, 142, 143 und 150 einfach *Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ φυσικῇ* citirt? Zeller ist denn auch zu der Einsicht gekommen, dass der Text hier verderbt sei. Was er aber an die Stelle des


Digitized by Google

Hekaton allein ausdrücklich überliefert ist, die theoretischen von den anderen Tugenden getrennt haben? So könnte man dieselbe Unterscheidung wenigstens bei Diog. 126 wieder finden. Nachdem dort von den vier Cardinaltugenden die Rede war, heisst es: *ἕπονται δὲ τῇ μὲν φρονήσει εὐβουλία καὶ σύνεσις, τῇ δὲ σωφροσύνῃ εὐταξία καὶ κοσμιότης, τῇ δὲ δικαιοσύνῃ ἰσότης καὶ εὐγνωμοσύνη, τῇ δὲ ἀνδρείᾳ ἀπαραλλαξία καὶ εὐτονία.* Was wir vor diesen Worten lesen, erinnert in mehreren Stücken an Stobäus, wie darin dass in der Tugend das theoretische und praktische Element unterschieden wird, ferner in dem Ausdruck, der gewählt ist um das eigenthümliche Wesen der Tugend zu bezeichnen,[1]) so

---

Ueberlieferten zu setzen vorschlägt (III[a] 47, 1), *φυσικῇ τέχνῃ*, wird schwerlich Jemand befriedigen. Mir scheint kaum ein Zweifel zu sein, dass zu schreiben ist *κατὰ τὴν ἀρχὴν* d. i. zu Anfang der Physik. So wird von Diog. 134 Chrysipp citirt *ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει*, von demselben 32 *ἐν ἀρχῇ τῆς Πολιτείας*. Und ein ähnliches Citat, auch mit Bezug auf den Gebrauch der Präposition *κατὰ* ist bei Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 469: *ὁ Ποσειδώνιος — — κατὰ τὸ πρῶτον περὶ παθῶν οὐ μετὰ πολλὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου.* Noch mehr stimmt überein Diog. VII 34: *περί τ' ἐρωτικῶν διείλεκται κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐπιγραφομένης ἐρωτικῆς Τέχνης.* Dass die Aenderung auch paläographisch leicht ist, zeigt Bast comm. pal. S. 751, der einen Fall anführt, in dem durch Missverständniss der compendiösen Schreibung *ἀρχὴν* aus *ἀρχαῖον* wurde. Endlich empfiehlt sich die Aenderung auch darum, weil eine solche in den Bereich der Ethik gehörende Bemerkung zu Anfang einer Physik noch am leichtesten ihren Platz fand, wo von dem Zusammenhang der physikalischen Disciplin mit den übrigen die Rede sein konnte.

[1]) Diog.: *τὸν γὰρ ἐνάρετον θεωρητικόν τ' εἶναι καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων.* Stob.: *φρονήσεως μὲν γὰρ εἶναι κεφάλαια τὸ μὲν θεωρεῖν καὶ πράττειν ὃ ποιητέον.* An das Wort *κεφάλαια* bei Stobäus, das dann auch bei der *σωφροσύνῃ* (*τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι*) wiederkehrt, erinnert Diog.: *κεφαλαιοῦσθαί θ' ἑκάστην τῶν ἀρετῶν περί τι ἴδιον κεφάλαιον.*

Digitized by Google

wie in der Annahme von vier Haupttugenden. Man wird daher geneigt auch die Scheidung der Tugenden in solche, die auf das Wissen gegründet sind und solche, die durch Uebung hinzukommen, bei Diogenes wieder zu finden. Dass Diogenes gewisse Tugenden als die anderen folgenden (*ἕπονται*) bezeichnet, könnte man nur als einen verschiedenen Ausdruck für das fassen was Stobäus *ἐπιγίγνεσθαι* nennt, und eine Bestätigung dieser Auffassung darin finden, dass die *εὐτονία,* die von Chrysipp und doch wohl auch bei Stobäus [1]) nicht auf das Wissen gegründet wird, hier eine der beiden Tugenden ist, welche der Tapferkeit folgen. Indessen ist das doch sehr unsicher; und auch wenn wir es annehmen wollten, so würde der Umstand, dass die *εὐβουλία, εὐταξία* und *κοσμιότης* bei Diogenes zu den der eigentlichen Tugend folgenden Tugenden gezählt werden, während sie bei Stobäus Unterarten der auf das Wissen gegründeten sind, allein genügen um zu beweisen, dass die Quelle der Darstellung bei Diogenes von der des Stobäus verschieden sein muss. — Dieselbe Scheidung der Tugenden in solche, die auf das Wissen gegründet und andere, die es nicht sind, kehrt aber auch bei Stobäus noch einmal wieder 92: *τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν ἐπιστήμας τινῶν καὶ τέχνας* (sc. *εἶναι*) *τὰς δ' οὔ. φρόνησιν μὲν οὖν καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν ἐπιστήμας εἶναι τινῶν καὶ τέχνας, μεγαλοψυχίαν δὲ καὶ ῥώμην καὶ ἰσχὺν ψυχῆς οὔτ' ἐπιστήμας τινῶν εἶναι οὔτε τέχνας.* Indess beweisen diese Worte nur von Neuem, dass die stoische Darstellung des Stobäus aus verschiedenen Quellen zusammengeflossen ist. Denn die *μεγαλοψυχία* wird hier den auf Wissen gegründeten Tugenden gerade entgegengesetzt, 106 dagegen erscheint sie als eine Art der *ἀνδρεία* und als ein

[1]) Wenigstens wenn wir annehmen, dass die *εὐτονία* mit der Stärke der Seele, die Stobäus als *τόνος* definirt, identisch ist.

Digitized by Google

Wissen (*ἐπιστήμη ὑπεράνω ποιοῦσα τῶν πεφυκότων ἐν σπουδαίοις τε γίγνεσθαι καὶ φαύλοις*).[1]) — Da es sich hier um die Unterscheidung einer auf Wissen ruhenden, aus Theorien bestehenden und einer nicht theoretischen Tugend handelt, so durfte man sich wohl der Eintheilung der Tugend in theoretische und praktische erinnern, die unter dem Namen des Panätius geht (Diog. 92). Sollte was Hekaton die nichttheoretische (*ἀθεώρητος* Diog. 90) Tugend nannte, nicht mit der praktischen seines Lehrers identisch sein? In dieser Meinung muss man bestärkt werden, wenn man den Hinweis von Zeller (239, 1) auf Seneca ep. 94, 45 benutzt: in duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem. Denn dass hiermit dasselbe gemeint sei, wie mit der Eintheilung in theoretische und praktische Tugend, wird man ohne Noth nicht bestreiten wollen. Der auf das Handeln bezügliche Theil der Tugend ist es, der nach Seneca der Uebung bedarf.[2]) Auf ihn kann deshalb durch Ermahnung (admonitio) gewirkt werden. Die Bedeutung derselben steigt, weil gewisse Menschen, d. h. alle, die noch nicht zur Weisheit gelangt sind, nur durch Ermahnung gebessert werden können (50 f.). Für alle diese ist also nach Senecas Meinung die Tugend lediglich Sache der Uebung. D. h. ihre Tugend ist das, was Hekaton die nicht-theoretische nannte, deren er auch die Nicht-Weisen (*φαῦλοι*) für fähig hielt. Die Uebereinstimmung mit Hekaton tritt noch mehr hervor.

---

[1]) Dass diese letztere Auffassung die Hekatons ist, zeigt Diog. 128: *εἰ γάρ, φησίν, αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, αὐτάρκης ἔσται καὶ ἡ ἀρετή, [πρὸς εὐδαιμονίαν] καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν.* Denn aus dem Vorhergehenden kann man zu *φησίν* nur Hekaton als Subjekt ergänzen.

[2]) 47: pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes.

Digitized by Google

wenn wir bedenken, dass derselbe zu den nicht-theoretischen Tugenden die Kraft der Seele (ἰσχύς) rechnete, die Kraft der Seele (robur animi) aber nach Seneca (46) der zum Handeln erforderliche Seelenzustand ist. Wenn ferner Seneca die praktische Tugend von der Uebung ableitet, so berührt er sich darin mit Stobäus, nach dem die nicht-wissenschaftlichen Tugenden ja gleichfalls aus der Uebung (ἄσκησις) entstehen sollen. Es scheint hiernach, dass der Lehrer Hekatons mit ebenso viel Recht beanspruchen darf, dass wir bei ihm die Quelle des Stobäus suchen. Ja wenn wir uns weiter umsehen, so scheint denselben Anspruch auch ein Mitschüler Hekatons zu erheben.

Dass nämlich der Inhalt des angeführten Briefes von Seneca einer griechischen Schrift entnommen sei, wird Niemand leugnen wollen, der die eingehende Polemik gegen Ariston betrachtet und das Citat aus Phädon (41), einem Schriftsteller, dessen Werke doch nicht auf der grossen Heerstrasse der Literatur lagen. Es kann sich nur darum handeln diese Quelle näher zu bestimmen. Das Mittel dazu gibt uns 38 an die Hand. Hier streitet Seneca gegen Posidonius, weil dieser forderte, dass Gesetze kurz sein, nur befehlen aber nicht belehren sollen. Seneca dagegen verlangt, dass den Gesetzen eine belehrende Einleitung vorausgeschickt werde.[1] Diese Aeusserung steht nun aber in einem Zusammenhang, in dem bewiesen werden soll, dass

[1] His adice, quod leges quoque proficiunt ad bonos mores, utique si non tantum imperant, sed docent. In hac re dissentio a Posidonio, qui pro eo, quod Platonis legibus adiecta principia sunt: Legem [enim], inquit (dieses inquit setzt Haase hinzu), brevem esse oportet, quo facilius ab inperitis teneatur. velut emissa divinitus vox sit: iubeat, non disputet. nihil videtur mihi frigidius, nihil ineptius quam lex [cum] prologumene: dic, quid me velis fecisse: non disco, sed pareo."

die Ermahnung auch ohne Belehrung sittlich wirken könne. Es ist daher klar, dass Posidons Ansicht diesem Zusammenhang mehr entspricht als Senecas und weiterhin damit der Schluss gegeben, dass dieser Zusammenhang Posidon und nicht Seneca gehört, welcher letztere wohl durch Platons Autorität ermuthigt nur einen unglücklichen Versuch macht selbständig zu scheinen. Dieser Vermutung über die Quelle des Briefes entspricht dessen übriger Inhalt, wie z. B. dass vorwiegend, ja fast ausschliesslich auf die Fortschreitenden unter den Menschen und nicht auf die Weisen Rücksicht genommen wird (49 ff.). Einspruch könnte man höchstens deshalb erheben, weil die Tugend in theoretische und praktische geschieden, diese Unterscheidung aber von Diogenes nur Panätius zugeschrieben wird. Dies hiesse aber den Worten des Diogenes zu viel Bedeutung beilegen; denn das Wahre an dieser Angabe ist möglicherweise nur dies, dass Panätius der Erste war, der diese Unterscheidung aufstellte.[1])

---

[1]) Wie wenig auf solche Angaben des Diogenes Verlass ist, zeigt auch die Bemerkung über die Viertheilung der Tugenden. Wollten wir Diogenes glauben, so hätte dieselbe nur Posidonius aufgestellt. Dass freilich nicht alle Stoiker sie kannten, haben wir gesehen (S. 478 f. Anm.). Dass sie ihm aber nicht ausschliesslich gehört, kann Cicero de officiis lehren, wo I 11 ff. und 15 ff. die Viertheilung der Tugenden begründet und danach der ganzen folgenden Darstellung zu Grunde gelegt wird. So lange man daher Panätius noch für die Hauptquelle des ersten Buches hält, wird man auch annehmen müssen, dass diese Viertheilung sich bereits bei ihm fand. Dass diese Viertheilung schon Panätius gehört, hat schon Heine Einl. zu de off. S. 22 ausgesprochen. Aber vielleicht hatte Panätius sie nur als eine althergebrachte in einer populären Darstellung benutzt ohne sie anders als oberflächlich zu begründen. Wenn Posidon diesem Mangel abhalf und namentlich den Beweis lieferte, dass nur vier und nicht mehr Tugenden existirten, so erwarb er sich damit ein gutes Recht als der hervorragendste und in einer abgekürzten Darstellung als der einzige Vertreter dieser Lehre zu gelten.

Digitized by Google

Dass thatsächlich Posidon diese Unterscheidung anerkannte, lehrt Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 467. Nachdem bemerkt worden war, dass, was Posidon in seiner Schrift von den Leidenschaften über Ernährung und Erziehung der Kinder sage, fast nur ein Auszug der betreffenden platonischen Darstellung sei, dass er das Wesen der Erziehung darein setze die niederen Seelentheile der Herrschaft des vernünftigen zu unterwerfen, wird in seinem Sinne fortgefahren: *σμικρὸν μὲν γὰρ τὰ πρῶτα καὶ ἀσθενὲς ὑπάρχειν τοῦτο (τὸ λογιστικόν), μέγα δὲ καὶ ἰσχυρὸν ἀποτελεῖσθαι περὶ τὴν τεσσαρεσκαιδεκαετῆ ἡλικίαν, ἡνίκα ἤδη κρατεῖν τε καὶ ἄρχειν αὐτῷ προσήκει καθάπερ ἡνιόχῳ τινὶ τοῦ ζεύγους τῶν συντρόφων ἵππων ἐπιθυμίας τε καὶ θυμοῦ μήτε ἰσχυρῶν ὑπαρχόντων ἄγαν μήτε ἀσθενῶν μήτε ὀκνηρῶν μήτε ἐκφόρων μήτε δυσπειθῶν ὅλως ἢ ἀκόσμων ἢ ὑβριστῶν, ἀλλ' εἰς ἅπαν ἑτοίμων ἕπεσθαί τε καὶ πείθεσθαι τῷ λογισμῷ. τούτου δὲ αὐτοῦ τὴν παιδείαν τε καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπιστήμην εἶναι τῆς τῶν ὄντων φύσεως, ὥσπερ τοῦ ἡνιόχου τῶν ἡνιοχικῶν θεωρημάτων. ἐν γὰρ ταῖς ἀλόγοις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν ἐπιστήμας οὐκ ἐγγίνεσθαι, καθάπερ οὐδὲ ἐν τοῖς ἵπποις, ἀλλὰ τούτοις μὲν τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἐξ ἐθισμοῦ τινος ἀλόγου παραγίνεσθαι, τοῖς δὲ ἡνιόχοις ἐκ διδασκαλίας λογικῆς. ἕπεται δὲ εὐθὺς τοῖσδε καὶ ὁ περὶ τῶν ἀρετῶν λόγος αὐτοῦ ἐλέγχων τὸ σφάλμα διττόν, εἴτε ἐπιστήμας τις ἁπάσας αὐτὰς εἴτε δυνάμεις ὑπολάβοι. τῶν μὲν γὰρ ἀλόγων τῆς ψυχῆς μερῶν ἀλόγους ἀνάγκη καὶ τὰς ἀρετὰς εἶναι, τοῦ λογιστικοῦ δὲ μόνου λογικήν. ὥστε εὐλόγως ἐκείνων μὲν αἱ ἀρεταὶ δυνάμεις εἰσίν, ἐπιστήμη δὲ μόνου τοῦ λογιστικοῦ.* Wie das hierauf Folgende zeigt, hatte Posidon bei seiner Polemik vorzugsweise Chrysipp im Auge. Ich habe die Stelle schon früher (S. 331) benutzt, damals aber nur um zu zeigen, dass auch Posidon die Unterscheidung einer vernünftigen und vernunftlosen Tugend nicht

fremd sei. Insofern schien er mit Hekaton übereinzustimmen. Jetzt muss dies näher bestimmt und berichtigt werden. Denn während nach Hekaton der Reihe der theoretischen Tugenden die der nicht-theoretischen parallel geht (*κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας* und *παρεκτείνεσθαι* bei Diog.), die letzteren gewisser Maassen das schwächere Abbild der ersteren sind, so sind nach Posidon beide Arten zu trennen als nach Wesen und Ursprung gänzlich verschieden. Der Unterschied zwischen Posidon und Hekaton tritt noch mehr hervor, wenn wir auf das Einzelne sehen. Um zu erkennen, was Posidon unter den vernunftlosen Tugenden verstand, müssen wir uns an Galen halten, der in diesem Punkt sich mit Posidon im Wesentlichen einverstanden zeigt. Nach ihm p. 594 ist die Tugend des vernünftigen Seelentheils die *σοφία* oder *φρόνησις,* die des mittleren die *ἀνδρεία,* die des niedrigsten, des begehrlichen Seelentheils die *σωφροσύνη*; nur die Gerechtigkeit bezieht sich auf das Ganze der Seele.[1]) Wollte man indessen sich darauf steifen, dass Galens Ansicht

---

[1]) *εἰ γάρ, ὡς ἔμπροσθεν δέδεικται, ἕτερον μέν ἐστι τὸ λογιζόμενον, ἕτερον δὲ τὸ ἐπιθυμοῦν, ἄλλο δὲ τὸ θυμούμενον, ἔσται τις ἀρετὴ καθ' ἕκαστον αὐτῶν μία. κάλει τοίνυν, εἰ βούλει, τὴν μὲν ἐν τῷ λογιζομένῳ σοφίαν ἢ φρόνησιν ἢ ἐπιστήμην ἢ ὅ τιπερ ἂν ἄλλο σοι δόξῃ, τὴν δὲ ἐν τῷ θυμουμένῳ πάλιν ἀνδρείαν ἢ ὅτιπερ ἂν ἄλλο βουληθῇς· οὐ γάρ μοι μέλει τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ὅτι μίαν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι· κάλει δέ, εἴπερ ἐθέλεις, καὶ τὴν ἐν τῷ λοιπῷ, τῷ ἐπιθυμητικῷ, γινομένην ἀρετὴν σωφροσύνην — —. ἐπεὶ δὲ ἕκαστον μόριον τῆς ὅλης ψυχῆς τὸ κατὰ τὴν ἀξίαν ἑαυτοῦ κάλλος ἔχει, τὴν ψυχὴν ὅλην εἰκότως ἂν εἴποις δικαίαν. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀλόγοις μέρεσιν αὐτῆς ἕξεις τέ τινές εἰσι καὶ δυνάμεις μόνον αἱ ἀρεταί, κατὰ δὲ τὸ λογικὸν οὐχ ἕξις μόνον ἢ δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμη ἡ ἀρετή. μόνῳ γὰρ τούτῳ τῷ μέρει τῆς ψυχῆς ἐπιστήμης μέτεστι, τὰ δὲ ἄλλα δυνάμεις μέν τινας καὶ ἕξεις βελτίους τε καὶ χείρους κτᾶσθαι δύναται, μετασχεῖν δὲ ἐπιστήμης ἀμήχανον αὐτοῖς, ἄχριπερ ἂν μηδὲ λόγου.*

Digitized by Google

nicht ohne Weiteres mit der Posidons zusammengeworfen werden dürfe, so genügt es auf 589 zu verweisen: *ἐπεμνήσθημεν δὲ καὶ τῶν Ποσειδωνίου συγγραμμάτων, ἐν οἷς ἐπαινεῖ τὸν παλαιὸν λόγον ἐλέγχων τὰ Χρυσίππῳ κακῶς εἰρημένα περί τε τῶν παθῶν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἀρετῶν τῆς διαφορᾶς. ὥσπερ γὰρ ἀναιρεῖται τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, εἰ μόνον εἴη τὸ λογιστικὸν αὐτῇ, μηδενὸς μήτε ἐπιθυμητικοῦ μήτε θυμοειδοῦς ὄντος, οὕτω καὶ τῶν ἀρετῶν πλὴν φρονήσεως αἱ λοιπαὶ πᾶσαι.* Dass der mit *ὥσπερ γὰρ* beginnende Satz dieselbe Ansicht ausspricht, die Galen an der andern Stelle breiter ausführt, sieht Jeder. Nun soll aber dieser Satz begründen, weshalb Posidon gleichzeitig mit Chrysipps Ansicht über die Leidenschaften auch die über die Unterschiede der Tugenden widerlegt hatte. Er muss also die Ansicht Posidons wiedergeben. Man könnte endlich daran Anstoss nehmen, dass Posidon in den sicher auf ihn zurückgehenden und vorhin (S. 499) angeführten Worten Galens (p. 467) nur von den Tugenden der einzelnen Seelentheile, des vernünftigen und der vernunftlosen spricht, aber nicht die geringste Andeutung gibt über eine die ganze Seele umfassende Tugend wie sie nach Galen a. a. O. (S. 500, 1) die Gerechtigkeit sein soll. Hier tritt Galens Darstellung ergänzend Cicero de officiis ein. Dass Cicero in dieser Schrift nicht immer Panätius folgte, ist bekannt; wo das der Fall ist, haben wir jedesmal zunächst die Wahl, ob wir Posidon, Athenodor oder Hekaton für die Quelle halten sollen. Ein solcher Fall ist I 152 ff., wie uns Cicero selber sagt, und nach der Art, wie Posidon 159 genannt wird, kann kaum ein Zweifel sein, dass er die Quelle dieses Abschnittes ist. Hier wird nun aber die Gerechtigkeit als die alle anderen überragende Tugend geschildert, als diejenige, deren Forderungen die Weisheit nicht minder als die Tapferkeit sich unterwerfen und dadurch erst zu wahren Tugenden werden (153 ff.), mit


Digitized by Google

der auch die Mässigung nie in Conflikt kommen wird (159): sie erscheint so als die allen Tugenden gemeinsame und da die Tugenden an verschiedene Seelentheile geknüpft sind, als die in allen Seelentheilen wiederkehrende und somit das Ganze der Seele umfassende Tugend. Galen hat also, wie hierdurch bestätigt wird, Posidons Ansicht auch darin wiedergegeben, dass er die Gerechtigkeit auf das Ganze der Seele bezog, oder vielmehr beide haben auch in diesem Punkte sich an Plato angeschlossen. Damit ist aber auch bewiesen, was bewiesen werden sollte, dass thatsächlich auch Posidon eine theoretische und eine praktische Tugend schied, so wie sie Seneca charakterisirt hat.[1]) Denn der theoretischen Tugend, die aus Wissen besteht und nur durch Belehrung mitgetheilt werden kann, entspricht die des vernünftigen Seelentheils, der praktischen, die in einem Handeln besteht und durch Uebung erlangt wird, entsprechen die Tugenden der vernunftlosen Seelentheile (man vgl. *ἐξ ἐθισμοῦ τινος* und *ἐκ διδασκαλίας λογικῆς* Galen 467). Der Anspruch, den Posidon hierauf gründen könnte so gut wie Panätius und Hekaton als der Urheber des fraglichen Abschnittes bei Stobäus zu gelten, wird aber gleichzeitig durch eine andere Betrachtung wieder zerstört.

---

[1]) Es widerspricht dem Ergebniss dieser Untersuchung nicht, dass Posidon nach Diog. VII 91 die Tugend schlechthin für lehrbar erklärte. Denn lehrbar ist sie insofern als es die des höchsten Seelentheils ist, diese aber die der übrigen im Gefolge hat. Die Uebung in ihrer beim Entstehen der Tugend concurrirenden Bedeutung wird dabei freilich ignorirt. Um das Resultat der Untersuchung umzustossen genügt dies aber nicht. Denn dass Diogenes' Worte nicht streng zu nehmen sind, ergibt sich daraus, dass auch Chrysipp unter denen genannt wird, die die Tugend für lehrbar hielten. Und doch hielt auch er für nöthig, dass zur Belehrung die Uebung hinzukommen müsse, wenn die Tugend entstehen solle.

Digitized by Google

Denn nachdem wir so einen neuen Einblick in die Tugendlehre Posidons erlangt haben, springt auch der durchgreifende Unterschied zwischen ihm und Hekaton in die Augen (vgl. auch S. 500). Die Mässigung (σωφροσύνη), die nach Posidon die Tugend des niedrigsten Seelentheils darstellt und als solche vernunftlos ist, wurde von Hekaton als eine auf Wissen beruhende (τεθεωρημένη) der Gesundheit als der entsprechenden nicht-theoretischen Tugend gegenübergestellt (Diog. 90), und die Gerechtigkeit mit der Vernünftigkeit (φρόνησις) zusammen den wissenschaftlichen Tugenden (ἐπιστημονικαὶ καὶ θεωρηματικαί) beigezählt, während nach Posidon, wie hoch er sie immer stellen mochte, sie kein Wissen (ἐπιστήμη) sondern nur ein Vermögen (δύναμις) sein sollte. Dass Posidons vernunftlose Tugenden mit den nicht-theoretischen Hekatons nicht verwechselt werden dürfen, ergibt sich auch, wenn wir vergleichen, wie beide über die Gesundheit der Seele urtheilen. Nach Hekaton gehört sie zu den nicht-theoretischen Tugenden und entspricht der Mässigung (σωφροσύνη); sie findet sich zunächst im Weisen, aber wie alle nicht-theoretischen Tugenden auch in den Nicht-Weisen (Diog. 90 f.). Nach Posidon dagegen ist diese Vergleichung des vollkommnen Zustandes der Seele mit der Gesundheit des Körpers unzulässig. Denn während der vollkommne Zustand der Seele nicht erschüttert werden kann, ist der gesündeste Körper nicht vor Erkrankung sicher. Man sollte daher nach Posidonius nicht den vollkommnen Seelenzustand, wie er sich im Weisen darstellt, die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) mit der Gesundheit vergleichen sondern den normalen des Nicht-Weisen. Posidon hatte über diesen Punkt gegen Chrysipp gestritten.[1]) Nun wird aber die von Posidon verworfene

[1]) Seine Ansicht wird von Galen, der sie 432 ff. erörtert, in folgenden Worten zusammengefasst: οὔκουν ὀρθῶς εἰκάζεσθαί φησιν


Digitized by Google

Vergleichung zwischen der Gesundheit und dem vollkommenen Seelenzustande von Stobäus vollzogen. Dieser Umstand allein würde daher genügen um Posidon aus der Zahl derer, die als Urheber des fraglichen Abschnittes in Betracht kommen können, wieder auszuschliessen. Ferner werden bei Stobäus, wie wir früher (S. 482. 484. 491 f.) sahen, die Tugenden in der Weise Hekatons geschieden, mit der wie wir eben sahen Posidons Weise nicht übereinstimmt.

Da Posidonius, obgleich er zwischen theoretischer und praktischer Tugend unterschied, doch, wie sich bei näherer Untersuchung zeigte, als Quelle nicht in Betracht kommen kann, so werden wir auch gegen Panätius' Ansprüche misstrauisch, die sich ebenfalls allein auf jene Unterscheidung stützten. Es bliebe nur die Möglichkeit, dass Panätius sich bei dieser Unterscheidung etwas anderes, d. h. dasselbe dachte, was Hekaton durch theoretisch und nicht-theoretisch ausdrückte. Zeller hat ohne Beweis angenommen, dass Panätius' Eintheilung der Tugenden sich der peripatetischen anschliesse (239, 1. 565, 1). In diesem Falle würde Panätius' Ansicht mit der seines Schülers Posidonius zusammenfallen. Ehe wir dies aber aussprechen und daraus etwa noch weitere Schlüsse ableiten, ziehen wir um sicherer zu gehen lieber noch Ciceros Schrift von den Pflichten zu Rathe. Hier wird I 15 ff. die Viertheilung der Tugenden begründet, und darauf zunächst der höchste Theil, die Weisheit und Klugheit (sapientia et prudentia), näher bestimmt: ihm kommt

---

ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου τὴν μὲν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς τῇ τοῦ σώματος ὑγιείᾳ, τὴν δὲ νόσον τῇ ῥᾳδίως εἰς νόσημα ἐμπιπτούσῃ καταστάσει τοῦ σώματος· ἀπαθῆ μὲν γὰρ γίνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δὲ οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαθές· ἀλλὰ δικαιότερον εἶναι προσεικάζειν τὰς τῶν φαύλων ψυχὰς ἤτοι τῇ σωματικῇ ὑγιείᾳ ἐχούσῃ τὸ εὐέμπτωτον εἰς νόσον, οὕτω γὰρ ὠνόμασεν ὁ Ποσειδώνιος, ἢ αὐτῇ τῇ νόσῳ, εἶναι γὰρ ἤτοι νοσώδη τινὰ ἕξιν ἢ ἤδη νοσοῦσαν.

Digitized by Google

zu indagatio atque inventio veri ejusque virtutis hoc munus est proprium. ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subjecta est veritas. reliquis autem tribus virtutibus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque, quibus *actio vitae continetur*,[1]) ut et societas hominum conjunctioque servetur et animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis conparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat. ordo item et constantia et moderatio et ea, quae sunt his similia, versantur *in eo genere, ad quod est adhibenda actio quaedam, non solum mentis agitatio*; eis enim rebus, quae tractantur in vita, modum quendam et ordinem adhibentes honestatem et decus conservabimus. Der Gegensatz, in den die drei übrigen Tugenden als die auf das Handeln bezüglichen zu der einen treten, deren Inhalt das Erforschen und Finden der Wahrheit bildet, ist unverkennbar. Da nun Cicero Panätius für den grösseren Theil seiner Schrift als Quelle benutzt hat und da uns eine der hier gegebenen Eintheilung der Tugenden entsprechende, die in praktische und theoretische, als von Panätius aufgestellt überliefert ist, so müssen wir methodischer Weise annehmen, dass er in den angeführten Worten sich an Panätius angeschlossen hat. Daraus ergibt sich dann weiter, dass Panätius unter der praktischen Tugend die drei Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mässigung zusammenfasste und ihnen die Weisheit als die theoretische gegenüberstellte. Er schied also in der Hauptsache ebenso wie Posidon und seine Eintheilung in theoretische

---

[1]) Vgl. über diese Worte Madvig praef. zu de fin. p. LXIV.



und praktische Tugend ist nicht mit der Hekatons zu verwechseln. An Posidon erinnert ferner die Bedeutung, die der Gerechtigkeit zugestanden wird. Während dieselbe von Hekaton zu den theoretischen Tugenden gerechnet wurde, gehörte sie nach Posidon zu den vernunftlosen Tugenden, zeichnete sich aber vor den übrigen dadurch aus, dass sie sich nicht auf einen einzelnen Theil sondern auf das Ganze der Seele beziehen und daher auch die andern Tugenden beeinflussen sollte. Eine ähnliche Stellung behauptet aber unter den praktischen Tugenden die Gerechtigkeit auch nach Cicero I 20: de tribus autem reliquis latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas continetur, cujus partes duae sunt: justitia, in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur etc. Daher ist es ferner zu erklären, dass Cicero, obgleich er den Zusammenhang aller Tugenden unter einander behauptet (15), doch besonders die Gerechtigkeit heraushebt als diejenige, ohne welche die Tapferkeit keine wahre Tugend, ihres Namens nicht werth sei 62. Einen Unterschied zwischen Panätius und Posidon könnte man darin finden, dass nicht von Panätius, wohl aber von Posidon die Verschiedenheiten unter den Tugenden von den Verschiedenheiten gewisser Theile oder Kräfte der Seele abgeleitet würden. Indess, wenn auch Posidon mit dieser Ableitung der Moral von der Psychologie mehr Ernst gemacht hat, so scheinen doch die Keime zu einer solchen psychologischen Erklärung der Tugenden schon bei Panätius hervorgetreten zu sein. Von Galen wird im Sinne Posidons der mittlere Seelentheil, aus dem sich die Tapferkeit entwickelt, als der bezeichnet, der nach Sieg und Herrschaft über andere strebt.[1]) Ebenso

[1]) Galen de plac. Hipp. et Plat. 460. 463. 472, besonders aber 424, wo wir lesen: *οὐδὲν γὰρ οὕτως ἐναργές ἐστιν, ὡς τὸ δυνάμεις*

aber ist auch nach Cicero de off. I 13[1]) dem Trieb nach Wahrheit ein Trieb nach Herrschaft gesellt, aus dem die Tapferkeit hervorgeht. Wie ferner nach Posidon die Mässigung die eigenthümliche Tugend des begehrlichen Seelen-

---

τινὰς ἐν ταῖς ἡμετέραις εἶναι ψυχαῖς ἐφιεμένας φύσει, τὴν μὲν ἡδονῆς, τὴν δὲ κράτους καὶ νίκης, ἃς ἐναργῶς ὁρᾶσθαί φησι κἀν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὁ Ποσειδώνιος.

[1]) huic veri videndi cupiditati adjuncta est adpetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi aut docenti aut utilitatis causa juste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi exsistit humanarumque rerum contemptio; vgl. auch 64. Wer der Tapferkeit diesen Ursprung gab, der musste in ihr wesentlich einen gewissen Hochsinn (magnitudo animi, *μεγαλοψυχία*) erblicken und konnte nur abgeleiteter Weise sie als die Fähigkeit Unangenehmes zu ertragen oder als die Furchtlosigkeit in Gefahren fassen. Es ist daher nicht bedeutungslos, wie doch Heine Einl. S. 23f. meint, dass Cicero an die Stelle der *ἀνδρεία* der Stoiker die magnitudo animi treten lässt und ihr die fortitudo unterordnet. Uebrigens bezeichnet Heine die Thatsache nicht ganz richtig. Cicero ordnet nicht die Tapferkeit dem Hochsinn unter. Vielmehr wechselt er mit beiden Bezeichnungen oder verbindet sie, vgl. ausser 13 und 17 auch 61 ff. Doch ist richtig, dass er in dem Begriff der Tapferkeit den Zug des Hochsinns besonders häufig und stark hervorhebt. Uebrigens hätte man in dieser Ableitung und Auffassung der Tapferkeit die Annäherung an Plato bemerken sollen, der in dem zweiten Seelentheil den Sitz der Tapferkeit, aber auch des Ehrgeizes und der Herrschbegierde sah, vgl. Zeller II[a] S. 714. Dieselbe Uebereinstimmung mit Plato tritt auch in der Definition der Tapferkeit hervor, die Cicero 62 gibt, wenn er sie die für die Gerechtigkeit kämpfende Tugend nennt (itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate). Denn nach Plato ist die eigenthümliche Tugend des mittleren Seelentheils sowie des ihm entsprechenden Krieger-Standes im Staate die Tapferkeit, seine eigenthümliche Aufgabe aber für die Forderungen der Vernunft, zu denen doch auch die Gerechtigkeit gehört, kämpfend einzutreten. Charakteristisch kann er deshalb als der vorkämpfende Theil (*τὸ προπολεμοῦν* Rep. IV 442 B) bezeichnet werden. Seine

Digitized by Google

theils ist, so setzt auch Panätius das Wesen der Mässigung in die Bändigung der vernunftlosen Begierden.[1]) So nahe sich hiernach Panätius und Posidon stehen und obgleich beide die Tugenden in theoretische und praktische getheilt zu haben scheinen, so bleibt doch ihre Auffassung der Tugenden wesentlich verschieden. Denn nach Posidonius sind die praktischen Tugenden solche der vernunftlosen Seelentheile und daher selber vernunftlos und nicht auf ein Wissen gegründet. Nun könnte es scheinen, dass auch Panätius

---

besondere Beziehung zur Gerechtigkeit wird Rep. IV 440 C so ausgedrückt: *τί δέ; ὅταν ἀδικεῖσθαί τις ἡγῆται οὐκ ἐν τούτῳ ζεῖ τε καὶ χαλεπαίνει καὶ ξυμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικαίῳ καὶ διὰ τὸ πεινῆν καὶ διὰ τὸ ῥιγοῦν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πάσχειν ὑπομένων νικᾷ καὶ οὐ λήγει τῶν γενναίων, πρὶν ἂν ἢ διαπράξηται ἢ τελευτήσῃ ἢ ὥσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ' αὐτῷ ἀνακληθεὶς πραϋνθῇ; Πάνυ μέν, ἔφη, ἔοικε τούτῳ ᾧ λέγεις· καὶ τοί γ' ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει τοὺς ἐπικούρους ὥσπερ κύνας ἐθέμεθα ὑπηκόους τῶν ἀρχόντων ὥσπερ ποιμένων πόλεως.* Man wird daher unter den Stoikern, auf die Cicero die eigenthümliche sonst nirgends als stoisch erscheinende Bestimmung der Tapferkeit zurückführt, dreist an Panätius denken dürfen.

[1]) Cicero de off. I 101 f.: duplex est enim vis animorum atque natura: una pars in adpetitu posita est, quae est *ὁρμή* Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. efficiendum autem est ut adpetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio. Man darf den Inhalt dieser Worte ruhig Panätius zuweisen, da das griechische Wort *ὁρμή* auf Ciceros Abhängigkeit von seiner Quelle deutet. Mit den Worten eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant vergleiche man ausserdem Posidons Ansicht bei Galen a. a. O. 467: *ἡνίκα ἤδη κρατεῖν τε καὶ ἄρχειν αὐτῷ (τῷ λογισμῷ) προσήκει καθάπερ ἡνιόχῳ τινὶ τοῦ ζεύγους τῶν συντρόφων ἵππων ἐπιθυμίας τε καὶ θυμοῦ μήτε ἰσχυρῶν ὑπαρχόντων ἄγαν μήτε ἀσθενῶν μήτε ὀκνηρῶν μήτε ἐκφόρων κτλ.*

Digitized by Google

diese Ansicht hegte, wenn man die Schilderung betrachtet, die Cicero 20 ff. von der Gerechtigkeit und 100 ff. von der Mässigung gibt; denn nirgends wird hier ein Wissen als die Quelle aller der mannichfaltigen Handlungen der Gerechtigkeit und Mässigung bezeichnet. Und doch würde dieser Schein täuschen. Cicero selbst gibt uns 17 einen Wink, wenn er sagt, dass die Mässigung sei in eo genere, ad quod est adhibenda actio quaedam, non solum mentis agitatio. Diese Tugend besteht hiernach in einem Handeln, aber nicht ausschliesslich, sondern ausserdem auch in einer gewissen Bewegung des Geistes. Das Zeugniss dieser Stelle liesse sich aber mit der Bemerkung entkräften, dass der Zusatz non solum mentis agitatio ein eigner Zusatz Cicero und ein neuer Beweis seiner bekannten Unzuverlässigkeit sei. Wenn er nur nicht eine Stütze fände an der breiteren Ausführung desselben Gedankens hinsichtlich der Tapferkeit 66 f.: omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum est nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae subcumbere; altera est res, ut, cum ita sis adfectus animo, ut supra dixi, res geras magnas illas quidem et maxime utilis, sed vehementer arduas plenasque laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent. harum rerum duarum splendor omnis, amplitudo, addo etiam utilitatem, in posteriore est, causa autem et ratio efficiens magnos viros in priore; in eo est enim illud, quod excellentis animos et humana contemnentis facit. Dass Cicero der Hauptgedanke dieser Worte, nicht bloss die Ausführung im Einzelnen gehört, wird Niemand behaupten wollen. Der Hauptgedanke ist aber, dass in der Tapferkeit Wissen und Handeln, innerer Grund und äussere Erscheinung zu unter-

Digitized by Google

scheiden sind. Was aber von der Tapferkeit, das gilt dann selbstverständlich auch von den übrigen praktischen Tugenden. Panätius stand also darin der älteren stoischen Lehre näher, dass er jede einzelne auch der praktischen Tugenden auf ein besonderes Wissen zurückführte; Posidonius dagegen entfernte sich weiter von ihr, indem er das Wissen nur einer einzigen Tugend, der des höchsten vernünftigen Seelentheils zuwies und die anderen Tugenden nur so weit daran Theil nehmen liess als es der enge Zusammenhang aller Tugenden unter einander mit sich brachte. Man sieht hieraus zugleich, dass nur Posidonius', aber nicht auch Panätius' Auffassung, wenn sie von theoretischer und praktischer Tugend sprachen, der peripatetischen entspricht. Da wir nun Panätius' Anspruch als der Urheber des betreffenden Abschnittes bei Stobäus zu gelten nur unter der Voraussetzung bestritten haben, dass er bei der Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische ganz dasselbe dachte wie Posidonius, diese Voraussetzung aber sich nicht bewährt hat, so scheint damit dieser Anspruch von Neuem Geltung erlangt zu haben.

Ja es scheint die Vermuthung, dass Panätius die Quelle des fraglichen Abschnittes sei, jetzt noch weiter bestätigt zu werden, da auch der Stoiker des Stobäus (112) innerhalb der einzelnen Tugenden ein Wissen (*θεωρεῖν*) und Handeln (*πράττειν*) unterscheidet; denn was er von der Vernünftigkeit (*φρόνησις*) und der Mässigung (*σωφροσύνη*) ausdrücklich sagt, dürfen wir auch auf die Gerechtigkeit und Tapferkeit übertragen, zumal es sich aus der Verbindung dieser Stelle (112) mit dem vorher über diese Tugenden und ihre Unterarten Bemerkten (106 ff.) ergibt. Und doch weist auch hier die nähere Betrachtung einen Unterschied auf. Wir haben bisher nur von den praktischen Tugenden gesprochen und gesehen dass diese Panätius auf ein doppeltes Element,

ein Wissen und ein Handeln zurückführte. Dieselbe Auffassung finden wir bei Stobäus wieder, hier aber noch mehr; denn Stobäus unterscheidet diese beiden Elemente nicht bloss in den praktischen Tugenden, der Mässigung Gerechtigkeit und Tapferkeit, sondern auch in der theoretischen, der Vernünftigkeit (φρόνησις). Ebenso wird bei Diog. 126 der Tugendhafte (ἐνάρετος) schlechthin seinem Wesen nach in den Theoretiker und Praktiker geschieden. Es frägt sich, ob Panätius dasselbe that. Um diese Frage zu beantworten können wir uns nur an Cicero wenden. Von ihm wird de off. I 15 die Vernünftigkeit (prudentia) und Weisheit (sapientia) in die perspicientia veri sollertiaque gesetzt und als ihre eigenthümliche Aufgabe das Erforschen und Finden des Wahren (indagatio atque inventio veri) bezeichnet. Begründend fährt hierauf Cicero 16 fort: ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit, quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subjecta est veritas. Keine Spur führt bis hierher darauf, dass Cicero mit der Weisheit auch ein bestimmtes Handeln verbunden dachte, sie erscheint bisher nur als eine Tugend des Denkens. Dagegen scheint auf ein gewisses Handeln, das mit ihr verknüpft ist, die Bemerkung (19) hinzuweisen, dass das Lobenswerthe in der Tugend ausschliesslich im Handeln bestehe (virtutis enim laus omnis in actione consistit); denn der Schluss scheint unvermeidlich, dass wenn die Weisheit Lob verdienen, wenn sie überhaupt eine Tugend sein soll, sie auch muss handeln können. Der Zusammenhang aber lehrt, dass das nicht Ciceros Meinung war. Es werden hier (18 f.) zwei Abwege gerügt, auf die das Streben nach Wahrheit gerathen kann: der eine, wenn es Probleme zu lösen unternimmt, die zu dunkel und schwie-

Digitized by Google

rig sind, und der andere, wenn es sich auf Dinge richtet, die nicht nothwendig d. h. für das praktische Leben werthlos sind. Es sind diese Abwege, vor denen mit der Bemerkung gewarnt wird, dass das Lobenswerthe der Tugend ausschliesslich im Handeln bestehe. Und es wird ferner an diese Bemerkung eine Ausführung geknüpft, die mit den Worten schliesst: omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur. D. h. die Wahrheitsforschung ist eine doppelte, theils eine freie theils dem Leben und Handeln dienend. Die theoretische Tugend erscheint hiernach keineswegs zugleich als praktische, sondern berührt sich mit dem Handeln nur in so fern, als sie dasselbe in den Bereich ihrer Theorie aufnimmt. Auch hier bewährt sich etwaigen Zweifeln gegenüber Ciceros Darstellung als zuverlässig. Denn man darf wohl fragen, mit welchem Recht Panätius Weisheit und Vernünftigkeit die theoretische Tugend im Gegensatz zu den andern, den praktischen hätte nennen können, wenn in ihr so gut wie in den übrigen Theorie und Praxis sich verbunden hätten. Diese Unterscheidung führt vielmehr dahin, dass, während die praktischen Tugenden aus Theorie und Praxis bestanden, die theoretische ausschliesslich Theorie und nichts weiter war. Panätius stimmt also in diesem Punkt mit Posidon überein, der das Handeln als eine Eigenthümlichkeit der vernunftlosen Tugenden betrachtete,[1]) die

[1]) Beide treffen auch darin zusammen, dass sie unter der theoretischen Tugend Weisheit (σοφία, sapientia) und Vernünftigkeit (φρόνησις, prudentia) begriffen. Für Posidon ergibt sich dies theils aus Galen a. a. O. 472 und 589 theils aus Cicero de off. I 153; für Panätius aus Cicero a. a. O. 15 f. Beide, dürfen wir annehmen (was Panätius betrifft, vgl. Cicero a. a. O. 19, wo nach der vorhin gegebenen Erklärung der Forschung ein doppeltes Ziel gesteckt wird),

Digitized by Google

eben deshalb auch durch blosse Uebung erworben werden können, und mit Aristoteles, der selbst die Vernünftigkeit (φρόνησις) unter die dianoëtischen Tugenden rechnete.

---

werden sie auch im Wesentlichen gleich definirt und unterschieden haben, die eine als die den wissenschaftlichen, die andere als die den sittlichen Problemen zugewandte theoretische Tugend. Indessen wäre es möglich, dass die Weisheit jeder etwas anders definirte. Wie sie Posidon definirte, können wir aus Cicero a. a. O. 153 schliessen, da dieser Abschnitt von ihm genommen ist. Nach ihm ist sie also rerum divinarum et humanarum scientia. Nun erfahren wir aber durch Seneca ep. 89, 5, dass man sie auch noch anders definirte: sapientia, sagt er, est nosse divina et humana et horum causas. Seneca selbst gibt der anderen Definition, welche die Erkenntniss der Ursachen fortlässt, den Vorzug: bei seiner Vorliebe für Posidonius ist dies eine Bestätigung dafür, dass ihm diese Definition gehört. Die vollere Definition erscheint bei Cicero Tusc. IV 57. Dadurch wird wahrscheinlich, dass sie schon bei den älteren Stoikern, insbesondere Chrysipp sich fand. Sie findet sich aber auch bei Cicero de off. II 5 unter Berufung auf alte Philosophen (veteres philosophi), wobei man an Aristoteles und die ersten Kapitel der Metaphysik denken kann. Ausserdem aber ist es gerechtfertigt, wenn nicht bestimmte Gründe im Wege stehen, für den Urheber einer Definition, die in der Schrift von den Pflichten begegnet, Panätius zu halten. Dass er wenigstens die Erkenntniss der Ursachen gern im Begriff der Weisheit hervorhob, können wir aus derselben Schrift II 18 sehen: virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, quarum una est in perspiciendo, quid in quaque re verum sincerumque sit, quid consentaneum cuique, quid consequens, ex quo quaeque gignantur, quae cujusque rei causa sit. Auf der andern Seite fällt auf, dass weder an dieser Stelle noch I 13 und 15 ff., wo doch ebenfalls von der Weisheit die Rede ist, irgend ein Wort darüber gesagt wird, dass sie das Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen sein soll. Da Cicero I 19 vielmehr davon abräth sich in die Erforschung dunkler und schwieriger Probleme einzulassen, zu diesen Problemen unstreitig aber auch die die Götter betreffenden gehören, so könnte man eher schliessen, dass Panätius die Erkenntniss der göttlichen Dinge für den Weisen nicht nöthig gehalten habe. Gegenüber diesen Stellen beweist die andere aus dem Anfang des zweiten Buches um so weniger als sie einem

Panätius kann hiernach ebenso wenig als Posidon die Quelle des fraglichen Abschnittes sein, und wenn er doch in demselben (112: *ὅμοιον γὰρ ἔλεγεν εἶναι ὁ Παναίτιος τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ὡς εἰ κτλ.*) citirt wird, so ist dieses Citat keine Andeutung der Quelle, sondern aus derselben mit übernommen. Für die Quellenuntersuchung kann es nur insofern benutzt werden, als es auf einen Stoiker nach Panätius und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf einen seiner Schüler weist. So kämen wir auch von dieser Seite wieder auf Hekaton als den muthmasslichen Urheber des ganzen Abschnittes zurück. Damit ist nun das Bedenken beseitigt, das den Anlass zu der Quellenuntersuchung gab. Wir hatten bemerkt, dass die Definition des höchsten Gutes, wonach es in der Erfüllung der von Natur in uns liegenden Anlagen besteht, Panätius eigenthümlich sei. Dagegen schien der besprochene Abschnitt des Stobäus zu sprechen, wo (108) dieselbe Definition vorausgesetzt aber nicht gesagt wird dass sie Panätius oder nur einer einzelnen Sekte der Stoiker gehört. Ist sie darum allgemein stoisch? Diese Frage hat jetzt ihre Antwort im verneinenden Sinne gefunden.

Panätius' Definition des höchsten Gutes ist, wie wir gefunden haben, nicht bloss der Form sondern auch dem In-

---

Vorwort angehört und in einem solchen Cicero selbständiger, von seinen griechischen Vorbildern unabhängiger zu sein pflegt. Es wäre also wohl möglich, dass in der Definition der Weisheit Panätius sogar bedeutend von Posidon abwich. Vielleicht ging er dabei auf Plato zurück: denn an die platonische Weisheit d. i. die Dialektik erinnert eine Weisheit, deren Gegenstand das Wahre, das Einfache und Reine ist (verum simplex sincerumque de off. I 13), die die Verhältnisse der Begriffe unter einander erörtert (quid consentaneum cuique, quid consequens, ex quo quaeque gignantur II 18) und zur Erkenntniss der Gründe führt (quae cujusque rei causa sit a. a. O.).

Digitized by Google

halt nach von denen der übrigen Stoiker verschieden. Diese Abweichung ist aber nicht willkürlich oder nur durch Panätius' Individualität bedingt, sondern steht unter einem allgemeinen Gesetz, das man leicht erkennt, wenn man Chrysipps Definition mit denen seiner Nachfolger vergleicht. Der Text, den sie commentiren, ist immer derselbe, die Uebereinstimmung mit der Natur; aber die Commentare lauten sehr verschieden. Chrysipp setzte die Uebereinstimmung mit der Natur in ein Leben, das sich nach der Erfahrung regelt, die wir von der äusseren und der menschlichen Natur uns verschafft haben; Diogenes dagegen und in der Hauptsache mit ihm zusammentreffend Antipater deuteten jene Uebereinstimmung auf vernünftige Auswahl des Naturgemässen, Archedemus endlich auf die Erfüllung der von Natur uns obliegenden Pflichten (*καθήκοντα*). Während Chrysipp den Maassstab unseres Handelns von der gesammten Natur hernahm, nahmen ihn die zuletzt Genannten lediglich von der menschlichen Natur; denn das Naturgemässe (*τὰ κατὰ φύσιν*) ist das der menschlichen Natur Gemässe und die uns obliegenden einzelnen Pflichten ergeben sich theils aus unserer eigenen Natur theils aus unseren Beziehungen zu anderen Menschen. Diese Verschiedenheit der späteren Stoiker von Chrysipp zeugt für ein Zurücktreten des naturphilosophischen und für ein stärkeres Hervortreten des Interesses am Menschen und seinen Angelegenheiten. In der Richtung derselben Entwicklung liegt aber auch die Definition des Panätius. Was die Genannten nur erschliessen lassen, spricht Panätius geradezu aus, dass nur die menschliche Natur den Maassstab unseres Handelns abgeben soll, und er geht noch einen Schritt weiter als sie, indem er das Handeln der Menschen von der individuellen Natur jedes Einzelnen abhängig macht. Denselben Gedanken, dass beim Handeln die Rücksicht auf die menschliche Natur entscheiden soll, suchten



noch spätere Stoiker in anderer Form zum Ausdruck zu bringen, indem sie als höchste Aufgabe bezeichneten der Einrichtung des menschlichen Wesens gemäss zu leben.[1]) Dieser Entwicklung stellt sich Posidonius theils entgegen theils fügt er sich ihr ein. Er stellt sich ihr entgegen, indem er die Definitionen Antipaters und seiner Genossen als zu eng verwirft.[2]) Seine eigene Definition lernen wir durch Clemens Alex. Strom. II 179 Sylb. kennen: *ἐπὶ πᾶσί τε ὁ Ποσειδώνιος (τέλος ἀπεφήνατο) τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων*

[1]) Clemens Alex. Strom. II 179 Sylb., nachdem er von Panätius und Posidon gesprochen hat, fährt fort: *τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων Στωϊκῶν οὕτως ἀπέδοσαν τέλος εἶναι, τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ.* Man frägt, weshalb diese jüngeren Stoiker *κατασκευῇ* statt *φύσει* sagten. Dass sie dadurch einen so scharfen Gegensatz zur *φύσις* ausdrücken wollten, wie er allerdings in der stoischen Darstellung des Stob. ecl. II 220 mit diesem Worte bezeichnet wird, ist kaum denkbar; denn das menschliche Wesen, wie es künstlich d. i. durch eigenes Zuthun des Menschen geworden ist, konnten sie doch nicht zum Maassstab des Handelns machen wollen Vielmehr bezeichnet *κατασκευὴ* nur die menschliche Natur insofern sie von der Gottheit zu bestimmten Zwecken eingerichtet ist (Epiktet diss. II 8, 18ff.); diese Definition des höchsten Gutes enthält also im Wesentlichen denselben Gedanken wie die des Panätius, die ja ebenfalls das Hauptgewicht auf die Anlagen legt, die wir von der Natur erhalten haben. Diese Bedeutung von *κατασκευὴ* kehrt an noch andern Stellen Epiktets wieder, wie I 6, 15 und II 10, 4, und wird auch hier als das für unser sittliches Handeln Entscheidende betrachtet. Dasselbe geschieht bei M. Aurel IV 32. VI 44. VIII 12. IX 42. X 15, und in besonders hierher passender Weise VII 20: *ἐμὲ ἓν μόνον περισπᾷ, μή τι αὐτὸς ποιήσω, ὃ ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου οὐ θέλει ἢ ὡς οὐ θέλει ἢ ὃ νῦν οὐ θέλει.* Danach wird wohl kaum ein Zweifel sein, dass er und Epiktet unter den jüngeren Stoikern des Clemens gemeint sind.

[2]) Er wirft ihnen vor, dass sie das *ὁμολογουμένως ζῆν* einschränken auf das *πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν.* Vgl. Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 470, eine S. 241 ff. erörterte Stelle.

Digitized by Google

ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν (S. 244, 1) *κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*. Was er an der von ihm getadelten Definition vermisste, war hiernach, dass sie die Betrachtung des Ganzen der Natur von der Lebensaufgabe des Menschen ausgeschlossen oder doch nicht ausdrücklich in dieselbe eingeschlossen hatte. Das ist charakteristisch für Posidonius, in dem, wie es scheint, zum letzten Mal die Naturphilosophie der Stoiker zu einigem Leben aufflackerte. Obgleich er aber hierdurch Chrysipp näher zu treten scheint, der ja ebenfalls die Uebereinstimmung mit der Natur abhängig machte von einer Kenntniss der gesammten Natur, so hat er selbst doch dafür gesorgt, dass wir seine Definition nicht mit der Chrysipps verwechseln oder in ihr nur eine formale Abweichung davon erblicken. Denn wie hätte er diese sonst mit der Entschiedenheit verwerfen können, wie er bei Galen a. a. O. 471 thut, so dass er sogar die noch eben von ihm getadelte Definition Antipaters für besser und brauchbarer erklärte? Was er an Chrysipps Definition auszusetzen hatte, sagen uns seine eigenen Worte bei Galen 469: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. οἱ δὲ τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν οὔτε ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ ὁμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν· οὐ γὰρ βλέπουσιν, ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς*. Er macht also den Stoikern — und unter diesen ist nach dem Zusammenhang vorzüglich an Chrysipp zu denken — einen Vorwurf daraus, dass sie bei der Bestimmung des höchsten Gutes keine Rücksicht auf

Digitized by Google

die unvernünftigen Triebe der Seele nahmen. Von dem Standpunkt seiner Psychologie aus war er dazu vollkommen berechtigt. Denn die Tugend ist nach seiner Lehre nicht bloss eine des höchsten Seelentheils sondern hat auch in den niederen ihren Sitz, sie ist eben deshalb nicht bloss vom Wissen abhängig sondern zum Theil auch an Uebung und Gewöhnung gebunden, durch die die niederen Seelentheile erst in das richtige Verhältniss zum höchsten gesetzt werden. Chrysipps Definition, welche das tugendhafte Leben ausschliesslich auf die Erfahrung gründen will, die wir von der gesammten Natur, der eigenen wie der äusseren, haben, konnte ihm daher nicht genügen. Um diesem Vorwurf zu entgehen fügte Posidonius hinzu, was wir als letzten Theil seiner Definition bei Clemens lesen, *κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς*. Aber auch was bei Posidon diesem Zusatz vorausgeht, deckt sich keineswegs, wie man doch nun erwarten sollte, mit Chrysipps Definition. Nach Chrysipp ist die Aufgabe des Menschen der Erfahrung gemäss zu leben die er von der Natur hat, nach Posidon zu leben im Betrachten der Natur und im Mitarbeiten an ihrem Werke (*θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτήν*). Während nach Chrysipp die Aufgabe des Menschen ein bestimmtes praktisches auf die Theorie gestütztes Verhalten ist, spaltet sie sich nach Posidon in eine zweifache, in eine rein theoretische und eine praktische, in die Erforschung der Natur und ihrer Gesetze und ein dem entsprechendes Handeln. Dass bei strenger Erklärung der Worte Posidons Definition diesen Sinn gibt, lässt sich nicht bezweifeln. Bezweifeln liesse sich nur, ob wir überhaupt berechtigt sind die Worte in dieser strengen Weise zu erklären. Dagegen könnte man erwidern, dass solange nicht andere Gründe gegen sie sprechen, die strenge Erklärung immer den Vorzug verdient. Hier kommt

Digitized by Google

noch dazu, dass die strenge Erklärung mit dem, was wir sonst über Posidon erfahren, übereinstimmt. Denn wer wie dieser zwei Arten der Tugend, eine rein theoretische, nur aus Wissen bestehende, die Tugend des höchsten Seelentheils und eine praktische, die durch Uebung erlangt wird, die Tugenden der niederen Seelentheile unterschied, der musste die Aufgabe des Menschen, die ja ein tugendhaftes Leben ist, in eine Verbindung der theoretischen und praktischen Tugend setzen. Beide Tugenden sind einander coordinirt, stellen jede für sich einen besonderen Theil der Gesammtaufgabe des Menschen dar. Dass auch das Wissen an sich, ohne Rücksicht auf die Praxis, in Posidonius' Augen den Werth einer Tugend hatte, bestätigt sich, wenn wir an die andere Formel denken, mit der Posidon in den angeführten Worten Galens die dem Menschen gestellte Aufgabe bezeichnete. Danach besteht dieselbe darin, dass die Menschen in allen Stücken dem in ihnen wohnenden Gotte folgen (*τὸ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι*). Der in den Menschen wohnende Gott ist aber der höchste, vernünftige Seelentheil, und diesem folgen heisst so viel als sich seinen Geboten oder Trieben unterordnen. Nun gehen aber diese Triebe nach Posidon (vgl. Galen 472) auf die *σοφία καὶ πᾶν ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ἅμα*. Nach dem Wissen an sich ohne Beziehung auf das Handeln, der Weisheit (*σοφία*), zu streben liegt also eben so sehr in der Aufgabe des Menschen als das Streben nach Sittlichkeit. Da indessen Posidon keine feste Terminologie innegehalten zu haben scheint, so könnte man einwenden, dass die Weisheit (*σοφία*) in diesen Worten nicht im strengen Sinne zu nehmen sei, in dem sie von der Vernünftigkeit (*φρόνησις*), dem Wissen des Guten, in dessen Inhalt die Beziehung auf das Handeln liegt, unterschieden wird. Dass aber Posidonius dem Wissen einen vom Handeln unabhängigen Werth und den Werth einer Tugend


Google

zuerkannte, würde man auch aus Cicero de off. I 153 ff. schliessen müssen. Dass dieser Abschnitt von Posidon genommen ist, haben wir schon gesehen (S. 501). Hier wird die Weisheit einmal die vornehmste Tugend genannt (princeps omnium virtutum), dann aber wieder der Gerechtigkeit oder derjenigen Tugend, die in der Erfüllung der Pflichten gegen die menschliche Gesellschaft besteht, untergeordnet (154: ergo societas generis humani cognitioni anteponenda est. 155: quibus rebus intellegitur studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia justitiae, quae pertinent ad hominum utilitatem, qua nihil homini esse debet antiquius. 157: ita fit ut vincat cognitionis studium consociatio hominum atque communitas).[1] Diese Verwirrung der Gedanken ist natürlich auf Ciceros Rechnung zu setzen. Aber auch aus den Nebeln seiner Darstellung leuchtet der ursprünglich klare Gedanke noch hervor. So tritt er den Beweis für seine Behauptung, dass Gerechtigkeit noch über Weisheit gehe, mit folgender Berufung gerade auf die besten der Menschen an: atque id optimus quisque re ipsa ostendit et judicat: quis enim est tam cupidus in perspicienda cognoscendaque rerum natura, ut, si ei tractanti contemplantique res cognitione dignissimas subito sit adlatum periculum discrimenque patriae, cui subvenire opitularique possit, non illa omnia relinquat atque abiciat, etiam si dinumerare se stellas aut metiri mundi magnitudinem posse arbitretur? atque hoc idem in parentis, in amici re aut periculo fecerit. Diese Worte setzen doch voraus, dass die nächste und eigentliche Beschäftigung gerade der besten Menschen die wissenschaftliche Forschung ist, von der sie nur durch die ihre Hilfe erfordernde Noth des Vaterlandes oder solcher die ihnen nahe stehen abge-

[1]) Dass durch cognitio die Weisheit, durch communitas die Gerechtigkeit kurz bezeichnet wird, ergibt sich aus 152.

Digitized by Google

rufen werden. Dieselbe Ueberzeugung, dass die wissenschaftliche, rein theoretische Thätigkeit das uns zunächst an- und obliegende ist, spricht sich auch darin aus, dass gerade diejenigen, die uns Cicero als Muster hinstellt, von ihm als solche bezeichnet werden, deren ganzes Leben und Streben in der wissenschaftlichen Forschung aufging und die nur nicht verschmähten sich auch um das Wohl ihrer Mitmenschen zu kümmern (155: atque illi quorum studia vitaque omnis in rerum cognitione versata est, tamen ab augendis hominum utilitatibus et commodis non recesserunt). Hierdurch nöthigen wir Cicero das Geständniss ab, dass in dem seiner Darstellung zu Grunde liegenden griechischen Original die bekannte aristotelische (Zeller II[b] 614, 1) und auch platonische (Zeller II[a] 758) Anschauung vertreten war. Dieser Anschauung zu Folge gibt es, so lange man den Menschen für sich betrachtet, keine edlere Tugend als die rein theoretische der Weisheit und keine höhere Pflicht als der auf sie bezüglichen wissenschaftlichen Thätigkeit sich ganz zu widmen; fasst man dagegen den Menschen als Mitglied der Gesellschaft, als Bürger des Staates, dann treten die Pflichten der Weisheit hinter denen der Gerechtigkeit zurück. Aber lassen wir vorläufig noch einmal die Richtigkeit dieses Ergebnisses dahin gestellt sein, so steht so viel fest, dass Cicero, wenn er überhaupt einer griechischen Quelle folgte, darin auch den wesentlichen Inhalt seiner Darstellung vorfand. Es muss also darin schon die Frage aufgeworfen worden sein, ob verschiedene sittliche Pflichten mit einander in Conflikt gerathen können, und sie muss auch hier schon in derselben Weise beantwortet worden sein durch den Hinweis auf den Streit, der zwischen den Ansprüchen der Gerechtigkeit und denen der übrigen Tugenden, namentlich der höchsten derselben, der Weisheit, des sich selbst genügenden Wissens stattfindet. Dann aber muss auch in Ciceros griechischer

Digitized by Google

Quelle schon die rein theoretische Tugend, das sich selbst genügende Wissen als eine den übrigen coordinirte Tugend anerkannt worden sein. Dem Posidonius übrigens jene Annäherung an die aristotelische und platonische Anschauungsweise zuzutrauen werden wir uns um so leichter entschliessen, als sich dieselbe auch für Panätius nachweisen lässt. Denn von Cicero wird in einem auf Panätius zurückgehenden (S. 448) Abschnitt, de off. I 13, unter andern dem Menschen von Natur eigenen Trieben auch der nach Wahrheit genannt und zwar soll gerade dieser Trieb den Menschen vorzüglich charakterisiren; dem sei es zuzuschreiben, dass wir, sobald wir von nothwendigen Geschäften frei sind, uns diesem Triebe hingeben; woraus sich dann, wie es heisst, ergebe, dass nichts der menschlichen Natur mehr gemäss sei als Wahrheit, Einfachheit und Klarheit.[1]) Derselbe Gedanke kehrt 18 wieder: diejenige Tugend, heisst es hier, welche in der Erkenntniss des Wahren besteht, sei die die menschliche Natur am Meisten angehende, weil wir alle vom Streben nach Erkenntniss und Wissen getrieben würden.[2]) Damit steht es natür-

[1]) in primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio: itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere, cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus; ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum. Uebrigens erinnert in diesen letzten Worten sowohl die Verbindung der Wahrheit, Einfachheit und Klarheit wie die nahe Beziehung, in die diese drei Eigenschaften zur menschlichen Natur gesetzt werden, an das was Platon von den Ideen und deren Verwandtschaft mit der menschlichen Seele lehrte. vgl. auch S. 514 Anm.

[2]) Ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam: omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe ducimus.

Digitized by Google

lich nach dem was ich vorher (S. 512) bemerkt habe, nicht im Widerspruch, dass auch Panätius diesen rein theoretischen Trieb auf das Wissen als solches durch die Rücksicht auf das praktische Leben bis zu einem gewissen Grade einschränken wollte (19). Aber dürfen wir denn darin, dass Panätius und Posidonius ein von Natur dem Menschen eigenes Streben nach dem Wissen als solchem anerkannten, eine ihnen eigenthümliche Lehre erblicken? Haben dasselbe nicht auch die übrigen Stoiker gethan? So könnte man meinen, wenn man Cicero de fin. III 17 f. vergleicht: rerum autem cognitiones, quas vel conprehensiones vel perceptiones vel, si haec verba aut minus placent aut minus intelleguntur, *καταλήψεις* appellemus licet, eas igitur ipsas propter se adsciscendas arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi conplexum et continens veritatem. id autem in parvis intellegi potest, quos delectari videamus, etiam si eorum nihil intersit, si quid ratione per se ipsi invenerint. artis enim ipsas propter se adsumendas putamus, cum quia sit in eis aliquid dignum adsumptione, tum quod constent ex cognitionibus et contineant quiddam in se ratione constitutum et via; a falsa autem adsensione magis nos alienatos esse quam a ceteris rebus, quae sint contra naturam, arbitrantur. Die Ansichten der Stoiker über diesen Punkt sind sich freilich nicht von Anfang an gleich geblieben. Zenon hatte in seinem Staat jede geistige Bildung, die nicht sittliche Zwecke verfolge (*τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν*), für unnütz erklärt.[1]) Der Erste, von dem uns

[1]) Diog. VII 32: *ἔνιοι μέντοι, ἐξ ὧν εἰσιν οἱ περὶ Κάσσιον τὸν σκεπτικόν, ἐν πολλοῖς κατηγοροῦντες τοῦ Ζήνωνος, πρῶτον μὲν τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν ἄχρηστον ἀποφαίνειν λέγουσιν ἐν ἀρχῇ τῆς Πολιτείας.* Die Richtigkeit dieser Nachricht in dem angegebenen Sinne zu bezweifeln, wie Zeller 57, 6 thut, liegt kein Grund vor. Da Zeno den Staat noch als Kyniker schrieb, so kann uns nicht befremden, wenn er auch den Werth der geistigen Bildung vom Standpunkt der

Digitized by Google

überliefert wird, dass er den kynischen Standpunkt in dieser Beziehung verliess, ist Chrysipp, als dessen Lehre Diog. VII 129 angibt: *εὐχρηστεῖν δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα.* Dieselbe Ansicht kehrt dann auch bei Stob. ecl. II 120 f. wieder in einem Abschnitt, den wir mit Wahrscheinlichkeit von Chrysipp abgeleitet haben (S. 469, 1 vgl. S. 478 Anm.): *φιλομουσίαν δὲ καὶ φιλογραμματίαν καὶ φιλιππίαν καὶ φιλοκυνηγίαν καὶ καθόλου τὰς ἐγκυκλίους λεγομένας τέχνας ἐπιτηδεύματα μὲν καλοῦσιν ἐπιστήμας δ' οὔ, ἐν τε ταῖς σπουδαίαις ἕξεσι ταῦτα καταλείπουσι, καὶ ἀκολούθως μόνον τὸν σοφὸν φιλόμουσον εἶναι λέγουσι καὶ φιλογράμματον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατὰ τὸ ἀνάλογον.* Denselben Gedanken finden wir 128 und dabei als Beispiel auch die *φιλογεωμετρία.* Die genannten Wissenschaften und Künste werden hier zwar nicht als Gegenstände von Naturtrieben bezeichnet; damit sie aber als solche gelten, genügt es, dass von ihnen gesagt ist, sie seien brauch-

Kyniker aus beurtheilte. Darüber dass seine Ansicht der der Kyniker entsprach vgl. Diog. VI 11 (die Ansicht des Antisthenes): *τήν τ' ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων*; ferner 73 (die Ansicht des Diogenes): *μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν, ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων.* Im Allgemeinen von den Kynikern sagt derselbe 103: *παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα* und nachdem er dies durch eine Aeusserung des Antisthenes (über welche vgl. Zeller II[a] 249) belegt hat, fährt er 104 fort: *περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα.* Vgl. überdies Zeller II[a] 248 f. und Varro *Ταφὴ Μενίππου* fr. V (nach Büchelers Emendation) ed. Riese. Einen Rückschluss auf die Ansicht der Kyniker erlaubt auch die des Stoikers Ariston (Zeller III[a] S. 54 ff.). Von Zenon können wir nur so viel mit Sicherheit sagen, dass er in späterer Zeit neben der Ethik noch Dialektik und Physik als Disciplinen der Philosophie gelten liess. In dieser Beziehung ging er also über den Kynismus hinaus. Wie er sich in dieser Zeit zu den übrigen nichtphilosophischen Wissenschaften, z. B. der Geometrie, stellte, wissen wir nicht.

Digitized by Google

bar (*εὔχρηστα* vgl. S. 424) und auch der Weise werde sich um sie kümmern. Dass Posidon über diesen Punkt anders geurtheilt habe als die übrigen Stoiker, sind wir ohne ausdrückliche Ueberlieferung nicht berechtigt anzunehmen.[1]) So gut wie

---

[1]) Im Gegentheil haben wir allem Anschein nach in Seneca ep. 88 ein Zeugniss, dass er in dieser Frage sich nicht von den übrigen Stoikern trennte. Was diesen Brief Senecas betrifft, so kann er verschieden aufgefasst werden, wie dies besonders bei Zeller hervortritt, der ihn einmal (III^a 57, 6) zur Kenntniss der stoischen, das andre Mal (II^a 249 Anm.) zur Kenntniss der kynischen Lehre benutzt. Der Anfang des Briefes lautet freilich ganz kynisch, da alle freien Künste und Wissenschaften, Grammatik, Musik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie, als gänzlich werthlos verworfen werden. Wie dies aber zu verstehen ist, zeigt das weiter Folgende. Gänzlich werthlos sind jene Künste und Wissenschaften nur, insofern sie unmittelbar nichts zur Tugend beitragen. Dies schliesst aber nicht aus, dass sie nicht doch einen gewissen Nutzen haben, einmal bei der Erziehung, indem sie den Geist für die Tugend empfänglich machen (20), und dann als Hilfswissenschaften solcher Disciplinen, die selber die Tugend hervorbringen und darum moralischen Werth haben (24 ff.). In diesem letzteren Verhältniss stehen die mathematischen Wissenschaften zur Physik. Man soll daher sich nur nicht zu tief in diese Wissenschaften einlassen; dass man aus ihnen auswähle soviel als nothwendig ist, findet auch Seneca (36) ganz in der Ordnung. Dies geht aber über das Maass dessen, was ein Kyniker zugestanden haben würde, hinaus. Dagegen entspricht es genau dem was die Stoiker forderten. Dass jene Künste und Wissenschaften moralischen Werth hätten, dass die Tugend durch sie hervorgebracht werden könnte, hatte keiner von ihnen behauptet; dass aber einiges daraus brauchbar sei und es deshalb darauf ankomme eine angemessene Auswahl zu treffen, gaben sie zu, wie dies aus der Definition des *ἐπιτήδευμα*, unter welchen Begriff jene Künste und Wissenschaften fallen, erhellt bei Stob. ecl. II 128: *εἶναι γὰρ ὁδόν τινα ἐκλεκτικὴν τῶν ἐν ταύταις ταῖς τέχναις οἰκείων πρὸς ἀρετήν, ἀναφέρουσαν αὐτὰ ἐπὶ τὸ τοῦ βίου τέλος* (vgl. auch die verderbten Worte 122). Darum nahmen sie an, dass auch der Weise sich mit solchen Künsten und Wissenschaften abgeben werde (Stob. 122). Auf der anderen Seite

Digitized by Google

die anderen Stoiker wird er die nicht-philosophischen Disciplinen unter das erste Naturgemässe (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν)

---

behielten sie aber immer die Möglichkeit im Auge, dass die Tugend auch ohne diese Künste und Wissenschaften erreicht werden könne. Sie behaupteten daher nicht, dass jeder Weise sich mit ihnen abgeben werde (οὐ πάντα δέ Stob. 122; denn was hier zunächst mit Bezug auf Mantik, Dichtkunst und κριτική gesagt wird, dürfen wir auch auf die vorher genannten Künste und Wissenschaften übertragen, da der Grund, auf den es sich stützt, διὰ τὸ προσδεῖσθαι εἴς τινα τούτων καὶ θεωρημάτων τινῶν ἀναλήψεως, für sie nicht minder gilt). Ich bemerke dies deshalb, weil sie auch hierin mit Seneca übereinstimmen, bei dem wir 32 lesen: potest quidem etiam illud dici, sine liberalibus studiis veniri ad sapientiam posse. quamvis enim virtus discenda sit, tamen non per haec discitur. quid est autem, quare existimem non futurum sapientem eum, qui literas nescit, cum sapientia non sit in literis? res tradit, non verba, et nescio an certior memoria sit, quae nullum extra se subsidium habet (vgl. Antisthenes bei Diog. VI 103). Es stand somit nach Senecas und anderer Stoiker Ansicht ein doppelter Weg zur Tugend offen, ein längerer durch allerlei Kenntnisse und Fertigkeiten hindurch und ein kürzerer, der gerade auf das Ziel losgehend diese bei Seite liess, wie ihn die Kyniker eingeschlagen hatten. So fällt wenigstens theilweise ein Licht auf den stoischen Satz, den bisher meines Wissens noch Niemand erklärt hat, dass der Kynismus ein kurzer Weg zur Tugend sei (εἶναι τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδὸν Diog. VII 121, vgl. VI 104; nach Plut. Amat. c. 16 p. 759 D rühmten sich die Kyniker selber, dass sie einen kurzen Weg zur Tugend gefunden hätten). — Der Schein des Kynismus, der über Senecas Briefe lag, ist hiermit zerstört. Dass dieser Brief den stoischen Standpunkt einhält, wird auch durch den darin vorausgesetzten Begriff der Weisheit bestätigt. Sie ist das Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen (33. 35), das die Erkenntniss der Ursachen in sich schliesst (26). Diese Auffassung der Weisheit leitet uns aber weiter; denn es ist dieselbe Auffassung, die, wie wir früher wahrscheinlich fanden, auch von Posidonius vertreten wurde (S. 513 Anm.). Da nun Seneca auch sonst gern gerade auf diesen Stoiker zurückgeht, so ist die Vermuthung erlaubt, dass er auch in diesem Briefe sich an ihn angeschlossen hat. Einen Halt bekommt diese Vermuthung durch 21, wo Posidon genannt und

Digitized by Google

gerechnet haben. Das Streben danach war für beide nicht die höchste Aeusserung des entwickelten Menschen sondern

---

seine Eintheilung der Künste benutzt wird. Es werden vier Arten der Künste unterschieden, die gemeinen Künste der Handwerker (volgares opificum), die unterhaltenden (ludicrae, quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt), die kindlichen (pueriles), womit Seneca die von den Griechen ἐγκύκλιοι genannten bezeichnet, und endlich, wenn man Haases Herstellung des Textes folgt, die freien (liberales, ἐλευθέριοι). An dieser Herstellung des Textes hängt mehr als man beim ersten Anblick denken mag. Haase schreibt: pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas ἐγκυκλίους Graeci [vocant. Denique quas paulo ante dixi, ἐλευθερίους adpellant Graeci:] nostri has liberales vocant. solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est. Zu dieser Einschaltung ist Haase offenbar durch das überlieferte has in nostri has liberales vocant geführt worden. Dabei hat er aber Wichtigeres übersehen. Bei seiner Herstellung des Textes erhalten wir nämlich fünf verschiedene Arten der Künste, zu den genannten vier noch die philosophischen Disciplinen als die wahrhaft freien; es waren uns aber nur vier versprochen worden (21). Oder wird Jemand annehmen, dass die wahrhaft freien erst Seneca hinzugefügt habe? Dann hätte Posidon bei seiner Eintheilung der Künste gerade die wichtigste Art übergangen. Es ist aber ausserdem nicht wahr, was Haase in seinem Zusatz Seneca behaupten lässt, die Griechen hätten als eine besondere Art der Künste die freien (ἐλευθέριοι) von den encyclischen unterschieden. Nach dem Zusammenhang müsste man unter den freien Künsten Grammatik, Musik, Geometrie u. s. w. verstehen; das sind aber nach Stob. ecl. II 120 f. (vgl. 128) gerade die, welche die Griechen encyclische nannten (vgl. auch Diog. VI 103 f., Quintilian I 10, 1 ff.). Der Zusatz von Haase ist daher zu beseitigen, mag man übrigens das überlieferte has durch Annahme einer Anakoluthie rechtfertigen oder es mit Fickert streichen oder endlich nach dem Vorschlage desselben es in artes ändern. Nach Posidon würden dann als vierte Art der Künste die philosophischen Disciplinen erscheinen. Dies ist aber von Bedeutung. Denn die philosophischen Disciplinen sind es dann, die er die allein in Wahrheit des freien Mannes würdigen (ἐλευθέριοι) Künste nannte. Damit ist aber den nichtphilosophischen Disciplinen ein Urtheil gesprochen,


Digitized by Google

bezeichnet wie überhaupt das Streben nach dem ersten Naturgemässen, solange es das Höchste ist, nur eine Vorstufe

---

das mit dem anderer Stoiker übereinstimmt und kein anderes ist als das welches sich durch die ganze Ausführung in Senecas Briefe hindurchzieht. — Trotzdem wird man noch Bedenken haben Posidon für den wesentlichen Inhalt dieses Briefes verantwortlich zu machen. So kann man darauf hinweisen, dass 5 offenbar die Stoiker verlacht werden, die Homer zu einem der ihrigen machen wollen. Hiergegen liesse sich einwenden, dass dergleichen Einzelnes von Seneca selbst herrührt, wie derselbe auch in der Verspottung der Grammatiker 37 ff. zum Theil selbständig zu sein scheint. Indessen muss man doch auch bedenken, dass die, welche Homer zu einem Stoiker machen wollten, dies nur auf Grund der allegorischen Auslegung thun konnten. Dass Posidon aber die allegorische Auslegung nicht billigte, habe ich in einer Anmerkung zu Exc. VII bemerkt. Namentlich aber wird man auf die geringschätzige Behandlung der Mathematik hinweisen, die wir 10. 24 ff. und 39 finden. Denn gerade die mathematische Bildung war es, die Posidon nach Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 390 und 652 vor den übrigen Stoikern voraus hatte und von der noch jetzt die von Bake S. 178 ff. gesammelten Fragmente Zeugniss ablegen. Man sollte daher meinen, dass Posidon von der allgemeinen Verurtheilung der nichtphilosophischen Disciplinen die mathematischen ausgenommen haben würde. Bei näherer Betrachtung hält aber dieser Einwand nicht Stich. Was Posidon der Mathematik vorrückt, beschränkt sich darauf, dass sie für sich allein nicht zur Tugend führt und dass sie keine selbständige Wissenschaft, sondern eine ist, die ihre Principien von der Philosophie borgen muss. Ganz ebenso hat aber über die mathematischen Wissenschaften auch Platon geurtheilt, der doch ebenfalls mathematische Bildung besass und den Werth derselben hoch genug schätzte. Dass der Ton, in dem Posidon von den nichtphilosophischen Disciplinen sprach, in den verschiedenen Werken und nach dem Zusammenhang ein anderer war, versteht sich von selber: hier wo sein Augenmerk einzig darauf gerichtet war die Philosophie möglichst zu erhöhen, versäumte er natürlich nichts um die andern Wissenschaften desto tiefer herabzusetzen, so tief als es überhaupt die Sache vertrug. Von diesem Standpunkt ist endlich auch zu beurtheilen, was er 15 ff. über die Mantik sagt, die er ebenfalls als etwas ganz Ueberflüssiges behandelt. Und doch hatte er

Digitized by Google

der Entwicklung. Der moralisch reife Mensch strebt allein nach der Tugend und ordnet diesem Streben jedes andere unter. Nun besteht aber die Tugend nach der Ansicht der meisten Stoiker in einer Verbindung von Wissen und Handeln, Theorie und Praxis. Das Streben des entwickelten Menschen geht also nach ihrer Meinung nicht mehr auf das Wissen an sich, auf das reine Wissen, sondern immer zugleich auf das Handeln. Nach Posidonius dagegen wird auch der entwickelte Mensch noch nach einem reinen Wissen streben; denn nach seiner Lehre ist gerade die höchste Tugend, die Tugend des höchsten Seelentheils rein theoretisch, besteht lediglich in einem Wissen, welches wir im Gegensatz zu dem der Einzel-Disciplinen das philosophische nennen könnten. Nach den übrigen Stoikern ist daher der Wissenstrieb ein Naturtrieb nur in dem Sinne als er dem Menschen nicht künstlich eingepflanzt ist; nach Posidon aber, und auch Panätius, insofern als er die eigenthümliche Natur des Menschen, dessen innerstes Wesen zum Ausdruck bringt. Wenn also, um

---

nicht bloss sich ihrer gegen Panätius wieder angenommen und ein eigenes Werk über sie verfasst, er rechnet sie, wenn wir aus Cicero Nat. Deor. II 162 ff. dies schliessen dürfen, unter die Gaben der Götter, in denen sich recht sichtbar deren Wohlwollen für das Menschengeschlecht verkündet. Auch hier ist der Widerspruch nur scheinbar. Das Vorhandensein der Mantik leugnet Seneca keineswegs, nur den Nutzen bestreitet er. Dieser Nutzen aber ist nur der moralische. Für den Tugendhaften trägt es allerdings nichts aus, ob er weiss, was ihm am andern Tage begegnen wird; denn es ist für ihn überhaupt gleichgiltig, was ihm begegnet. Dass aber durch die Mantik das moralische Wohl des Menschen gefördert werde, konnte Posidon auch da nicht sagen wollen, wo er dieselbe als einen besondern Beweis der göttlichen Fürsorge pries. — Wir sind also berechtigt den wesentlichen Inhalt von Senecas Brief auf Posidon zurückzuführen; dann aber stimmte, was zu beweisen war, Posidon in der Beurtheilung und Schätzung der nichtphilosophischen Disciplinen mit den andern Stoikern überein.

Digitized by Google

zum Ausgangspunkt dieser Betrachtung zurückzukehren, in Posidons Definition des höchsten Gutes ein rein theoretisches Verhalten (*θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν*) dem praktischen (*συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν;* ob wir *αὐτὴν* oder *αὐτὸν* schreiben, ist hier gleichgiltig) an die Seite gestellt, in Chrysipps Definition aber ihm untergeordnet wird, so ist dies keine leere Verschiedenheit der Form sondern entspricht genau der verschiedenen Tugendlehre beider Männer.

Man könnte einen Widerspruch darin finden, dass nach Posidons Definition des höchsten Gutes, wie sie uns Clemens erhalten hat, die Aufgabe des Menschen eine doppelte ist, theils reine Theorie theils sittliche Praxis, nach Posidons eigenen Worten aber bei Galen a. a. O. 469 vom Menschen nur gefordert wird, dass er dem in ihm wohnenden Gotte d. i. der Vernunft folge (*ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι*). Denn als den eigensten Trieb der Vernunft, des höchsten Seelentheils, haben wir so eben den Trieb nach Wahrheit und Wissen kennen gelernt: besteht also die Aufgabe des Menschen darin dem höchsten Seelentheil zu folgen, dann scheint die Praxis von derselben ausgeschlossen zu sein. Dieser Widerspruch löst sich aber leicht. Allerdings geht der Trieb des höchsten Seelentheils lediglich auf das Wissen, dieses Wissen schliesst aber in sich auch das Wissen vom Guten (*φρόνησις*) und damit von den übrigen Tugenden; da nun jedes Wissen einer Tugend dem Gebot in entsprechender Weise zu handeln gleichkommt, so geht vom höchsten Seelentheil, wenn er zu der ihm eigenthümlichen Tugend d. i. dem vollkommenen Wissen gelangt ist, gleichzeitig die Aufforderung aus auch den übrigen Tugenden gemäss zu handeln. Wenn also Posidonius das eine Mal als Aufgabe des Menschen hinstellt dem Gott in uns zu folgen, das andere Mal sie darein setzt, dass wir ein Leben führen halb der wissenschaftlichen Betrachtung hingegeben halb im sitt-

Digitized by Google

lichen Handeln aufgehend, so bestimmt er im zweiten Falle nur genauer die Elemente, die er schon im ersten zusammenfassen wollte. Sehen wir uns jetzt noch einmal die ganze von Clemens erhaltene Definition an: *τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς.* Nach der eben angestellten Erörterung liessen sich die Worte *θεωροῦντα — δυνατὸν* auch ersetzen durch *ἑπόμενον τῷ λογικῷ μέρει τῆς ψυχῆς:* sie drücken also positiv dasselbe aus was in den Worten *κατὰ μηδὲν κτλ.* negativ formulirt ist. Je mehr hiernach die Ausdrucksweise der Definition als eine wohl überlegte erscheint, desto mehr darf sie als zuverlässig und ebenfalls, nicht bloss der Gedanke, als von Posidon herrührend gelten.

Setzen wir die Vergleichung der Definitionen Posidons und Chrysipps noch weiter fort, so zeigt sich, dass auch der Maassstab, den beide anwenden um das tugendhafte zur Glückseligkeit führende Leben zu erkennen, ein verschiedener ist. Chrysipp bestimmt es nach der Erfahrung (*ἐμπειρία*), die wir von der Natur haben. Da nun alle Erfahrung auf äussere sinnliche Eindrücke zurückgeht, so bleibt Chrysipp auch hier, auf dem Gebiete der moralischen Erkenntniss, dem Standpunkt getreu, den er im Allgemeinen der Erkenntniss gegenüber eingenommen hatte: denn indem er für alle Erkenntniss als Kriterium sei es die *καταληπτικὴ φαντασία* sei es die *πρόληψις* und sinnliche Wahrnehmung aufstellte (Diog. VII 54), suchte er die Quelle aller Erkenntniss ausschliesslich oder doch vornehmlich in den von aussen kommenden Eindrücken der Sinne. Welchen Maassstab Posidon anwandte um das tugendhafte Leben zu finden lehrt uns Galen a. a. O. 469. Denn hier fordert er, dass der Mensch um tugendhaft zu leben dêm in ihm wohnenden Gotte folgen solle. Dieser Gott in uns oder der höchste vernünftige Seelentheil ist also nach

Digitized by Google

Posidon der Maassstab der sittlichen Erkenntniss und sein vernunftgemässes Leben (*τὸ κατὰ λόγον ζῆν* Galen 470) tritt dem der Erfahrung gemässen (*τὸ κατ' ἐμπειρίαν ζῆν*) Chrysipps gegenüber. Dass und wie wir tugendhaft leben sollen erkennen wir nach Chrysipp mittelbar aus den Sinneseindrücken und durch die Erfahrung; nach Posidon haben wir dasselbe Wissen unmittelbar in den Trieben und Regungen des vernünftigen Seelentheils (vgl. überhaupt die vorhergegangenen Erörterungen und besonders Galen 472). Hier drängt sich zunächst die Vermuthung auf, dass, wie Chrysipp in der Anwendung des Kriterium sich consequent blieb und ein und dasselbe für die Erkenntniss in der Moral und anderwärts benutzte, auch Posidon der Vernunft (*λόγος*) die Bedeutung eines Erkenntnissprincips nicht bloss für die Moral gegeben haben wird. An Spuren, die diese Vermuthung bestätigen, fehlt es nicht. Aus Posidons Kommentar zum platonischen Timäus theilt uns Sext. Emp. adv. dogm. I 93 folgendes Bruchstück mit: *καὶ ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.*[1]) Nach diesen Worten haben die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung ihr Kriterium in den Sinnen, was darüber hinausliegt aber wie die Natur des Alls, die Gottheit, in der Vernunft. Freilich könnte man einwenden, dass auch die Vernunft um zur Erkenntniss zu gelangen der Vermittelung der Sinne bedarf. Für das entscheidende Kriterium bei der Erkenntniss des Göttlichen kann sie Posidon trotzdem nicht gehalten haben. Denn wären sie nach seiner Ansicht das Kriterium auch des

[1]) Denn auch das Folgende noch Posidonius zuzuschreiben, wie Bake S. 231 thut, haben wir kein Recht.

Digitized by Google

Göttlichen gewesen, dann hätte er nicht so wie hier geschieht die Erkenntniss des Göttlichen der der Sinnesobjekte gegenüberstellen können. Mit demselben Recht könnte man sonst auch die Sinne das Kriterium der in den Ideen beruhenden Erkenntniss nennen, wie sie sich Platon dachte. Die Sinne können aber in diesem wie in unserm Falle das Kriterium deshalb nicht sein, weil sie das Objekt nicht rein und vollständig erfassen; dazu ist in unserem Falle nur die Vernunft wegen ihrer Gottähnlichkeit geeignet. Aber haben wir denn in dem angeführten Bruchstück nicht bloss die Worte sondern auch die Lehre des Posidonius vor uns? Zeller (S. 78, 1) und Bake (S. 231) sind der Ansicht. Es ist aber zu beachten, dass dieselben dem Kommentar einer platonischen Schrift entnommen sind: es wäre daher wohl denkbar, dass Posidonius damit nur platonische Gedanken wiedergeben wollte. Dies zugegeben so sehen wir doch auch in diesem Falle, dass Posidons eigene Gedanken mit denen Platons zusammentrafen. Denn dass Posidon eine von den Sinnen unabhängige Erkenntniss zugab, ja dass er das erkennende Vermögen des menschlichen Geistes für um so stärker hielt, je weniger es an die Sinne gebunden war, das müssen wir aus seinen Aeusserungen über die Mantik bei Cicero de divin. I 36 f. schliessen. Dass hier Aeusserungen Posidons vorliegen, wird nicht bloss deshalb wahrscheinlich, weil der Hauptinhalt des ganzen Buches ihm entnommen ist, sondern ergibt sich in diesem Falle noch besonders daraus, dass 61 die Dreitheilung der Seele anerkannt und 64 Posidon geannt wird. Und zwar wird er genannt, weil er das Beispiel von Sterbenden angeführt hatte, die in der Stunde des Todes die Gabe der Weissagung in besonders hohem Grade besassen. Ihm wird also auch der Gedanke gehören,[1] dessen Erläuterung dieses Beispiel dient, dass je

[1]) Nur unter dieser Voraussetzung findet auch das etiam in den



freier der Geist von der befleckenden Gemeinschaft des Körpers ist, desto schärfer sein Blick für Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges wird.[1] Wer aber so denkt, der kann nicht die Sinne sondern nur den Geist, die Vernunft für das höchste und eigentliche Kriterium gehalten haben. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet scheint auch die bei Diog. VII 54 auf Posidon zurückgeführte Nachricht,[2] dass ältere Stoiker den *ὀρθὸς λόγος* als Kriterium gelten liessen, mehr als ein bloss historisches Referat zu sein und Posidonius auch in diesem Falle seine eigene Lehre mit der Autorität der älteren Stoiker vor Chrysipp gestützt zu haben.

Obgleich also Posidon so gut wie Chrysipp in die Bestimmung des höchsten Gutes die Erkenntniss der gesammten Natur mit aufnahm, so ist doch durch die angestellte Untersuchung einer Verwechselung beider Auffassungen vorgebeugt. Es frägt sich, in wie fern Posidon der nach Chrysipp durch Diogenes und die Späteren eingeschlagenen Entwickelung der Ethik sich angeschlossen hat. Das Ergebniss dieser Entwickelung war, dass an der Stelle der allgemeinen Natur die menschliche zum Maass des sittlichen Handelns wurde. Bei Panätius, der sogar der individuellen Natur sittliche Bedeutung gab, trat uns dieses Ergebniss bisher am schroffsten entgegen. Nicht minder schroff hat es sich jetzt bei Posidon gezeigt: denn nicht die menschliche Natur überhaupt, son-

---

Worten divinare autem morientis illo etiam exemplo confirmat Posidonius seine Erklärung.

[1]) cum ergo est somno revocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; jacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus: quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. itaque adpropinquante morte multo est divinior etc.

[2]) Vgl. darüber S. 11 ff. 194 f.

Digitized by Google

dern nur das innerste Wesen derselben, der höchste Seelentheil soll entscheiden, was sittlich gut ist. Da aber dieses innerste Wesen nach seiner Ansicht das Göttliche im Menschen ist, so schlägt bei ihm die Ethik in die Religion um und er darf mit vollem Recht als der Vater des späteren Stoicismus gelten, wie er durch Seneca, Epiktet und Marc Aurel für uns repräsentirt ist. —[1])

Was ich bisher über die Entwicklung der stoischen Lehre bemerkt habe, liess sich in der Hauptsache an die Namen bestimmter Philosophen anknüpfen. Nicht immer sind wir in derselben glücklichen Lage. Es gibt Fälle, in denen wir zwar im Stande sind die Meinungsverschiedenheit nachzuweisen, die Vertreter derselben aber nicht kennen. Beispiele liefert Stobäus in viel grösserer Zahl, als man bisher vermuthet zu haben scheint. Dass man sie übersehen hat, erklärt sich leicht, da man sich über die Beschaffenheit der ganzen stoischen Darstellung des Stobäus täuschte, sie für eine ursprünglich einheitliche und zusammenhängende hielt und infolge dessen natürlich die Widersprüche und Differenzen in derselben nicht bemerkte. Mit dieser Voraussetzung erweist man aber Stobäus oder vielmehr dessen Quelle zu viel Ehre. Dass diese ganze Darstellung nichts

[1]) Dass auch die älteren Stoiker von der Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes sprachen, ist richtig. Vgl. Zeller 200, 2. Trotzdem hat Corssen (de Posidonio S. 29) Recht mit seiner Behauptung, dass sie dies in anderem Sinne als Posidon thaten. Nach den übrigen Stoikern war die Seele überhaupt göttlichen Ursprungs, nach Posidon nur der höchste Theil derselben. Posidon hatte ebendarum um den Unterschied dieses höchsten Theils von den beiden thierischen schärfer hervorzuheben mehr Anlass denselben als den göttlichen, als den Gott in uns zu bezeichnen. So viel steht jedenfalls durch die Polemik Posidons gegen Chrysipp fest, dass dieser noch nicht den Gott in uns zum obersten Richter über Tugend und Glückseligkeit eingesetzt hatte.

Digitized by Google

weiter ist als ein Excerpt aus den Schriften verschiedener stoischer Philosophen, nicht etwa bloss Chrysipps, wie ein oberflächlicher Leser aus den Schlussworten[1]) vermuthen könnte, hat in Beispielen schon die bisherige Untersuchung gelehrt (S. 390, 1. 404, 1. 469, 1. 472 ff.). Ausser den Widersprüchen und Meinungsverschiedenheiten ergibt es sich auch aus den parallelen Erörterungen und Wiederholungen desselben Gedankens. Wie wenig man auf diese Dinge geachtet hat, zeigt besonders ein Fall, in dem man zwar den Widerspruch erkannte, ihn aber lieber einem Missverständniss des Stobäus oder seines Gewährsmannes Schuld gab als dass man ihn benutzt hätte um den Irrthum der wie es scheint allgemein geltenden Auffassung von Stobäus' Darstellung zu widerlegen.

Ueber eine neue Unterscheidung, die die Stoiker zwischen beiden Formen des Verbaladjektivs aufstellten, lesen wir bei Stobäus 196 folgendes: *διαφέρειν δὲ λέγουσιν ὥσπερ αἱρετὸν καὶ αἱρετέον, οὕτω καὶ ὀρεκτὸν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλητὸν καὶ βουλητέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. αἱρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλητὰ καὶ ὀρεκτὰ [καὶ ἀποδεκτὰ τἀγαθά, τὰ δ' ὠφελήματα αἱρετέα καὶ βουλητέα καὶ ὀρεκτέα] καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακείμενα δ' ἀγαθοῖς. αἱρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἱρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλητέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. κατηγορημάτων γὰρ αἵ τε αἱρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίγνονται ὥσπερ καὶ αἱ ὁρμαί· ἔχειν μέντοι αἱρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τἀγαθά, διὸ καὶ αἱρετὰ καὶ βουλητὰ καὶ ὀρεκτὰ ἀγαθά ἐστι. τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα. λέγουσι δὲ*

---

[1]) *ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον. περὶ γὰρ πάντων τῶν παραδόξων δογμάτων ἐν πολλοῖς μὲν καὶ ἄλλοις ὁ Χρύσιππος διελέχθη, καὶ γὰρ ἐν τῷ περὶ δογμάτων καὶ ἐν τῇ ὑπογραφῇ τοῦ λόγου καὶ ἐν ἄλλοις πολλοῖς τῶν κατὰ μέρος συγγραμμάτων.*

Digitized by Google

ὁμοίως καὶ τἀγαθὰ πάντα εἶναι ὑπομενετὰ καὶ ἐμμενετά, καὶ ἀνάλογον ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱρετῶν, εἰ καὶ μὴ κατωνόμασται· τὰ δ' ὠφελήματα πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα καὶ τὰ ὅμοια. ὡσαύτως δὲ διαφέρειν ὑπολαμβάνουσι καὶ τὰ εὐλαβητὰ καὶ τὰ εὐλαβητέα καὶ ἀνυπομενετὰ καὶ ἀνυπομενετέα. τῶν δ' ἄλλων τῶν κατὰ τὰς κακίας ὁ αὐτὸς λόγος.[1]) An die kritische Behandlung dieser Worte knüpft

[1]) Die in Klammern gesetzten Ergänzungen des überlieferten Textes sind die von Heeren, wie sie Heine Stobaei eclog. loci nonn. S. 14 verbessert hat. Ausserdem habe ich gegen den Schluss (*τὰ δ' ὠφελήματα πάντα ὑπομενετέα*) noch das überlieferte *ὠφέλιμα* in *ὠφελήματα* geändert. Denn unter *τὰ ὠφέλιμα πάντα* würde auch das Gute begriffen sein, zu dessen wesentlichen Eigenschaften das *ὠφέλιμον* gehört (Stob. 94, Diog. 99). Hier aber soll ja gerade nicht das Gute, sondern etwas von ihm Verschiedenes bezeichnet werden, und das ist das *ὠφέλημα*. Zwischen diesem und dem *ὠφέλιμον* besteht eben der Unterschied, dass das letztere eine dem Guten anhaftende Eigenschaft, ersteres aber ein aus dem Guten hervorgehender Zustand oder eine Bewegung (Cicero de fin. III 33) ist. Das *ὠφέλημα* hat also eine vom Guten getrennte Existenz und heisst deshalb auch *παρακείμενον* (Stob. 202). Freilich ist diese Existenz keine absolut selbständige, denn als ein blosses *κατηγόρημα* bedarf das *ὠφέλημα* eines materiellen Substrats; aber das Substrat ist in diesem Falle nicht das Gute selber sondern der Handelnde, in dem sich das Gute findet, der *σπουδαῖος*. Darum heisst es bei Stob. 204 *τοῖς σπουδαίοις συμβαίνειν*. Sehr bezeichnend ist Diog. 99, wo das *ὠφέλιμον* erklärt wird durch *τοιοῦτον ὥστε ὠφελεῖν*. Hiernach ist das *ὠφέλημα* — denn dieses ist doch nur der substantivische Ausdruck für den bei Diogenes durch *ὠφελεῖν* bezeichneten Akt — die Folge des *ὠφέλιμον*. Es steht also zu diesem genau in demselben Verhältniss wie zum Guten. Um so weniger kann da, wo der Unterschied zwischen *ὠφέλημα* und *ἀγαθὸν* scharf bezeichnet werden soll, zwischen den Ausdrücken *ὠφέλημα* und *ὠφέλιμον* nach Belieben gewechselt werden. Derselbe Fehler hat sich übrigens in die Ueberlieferung auch 142 eingeschlichen, wo wir lesen: *τὰ δ' ὠφέλιμα πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα*. Die Wiederholung desselben Fehlers erklärt sich aus der Leichtigkeit, mit der aus dem ungewöhnlichen *ὠφελήματα* entstehen konnte *ὠφέλιμα*. Denn es ist

Digitized by Google

Heine Stob. ecl. loci non. S. 14 folgende Bemerkung: „sed unum praetermittere non licet: parum percepisse auctorem eum, quem Stobaeus secutus est, Stoicorum praecepta cum aliis locis tum hoc ipso apparet. nam postquam recte, quid intersit inter *αἱρετὸν* et *αἱρετέον*, exposuit, sic pergit l. 29: *τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα,* quod non minus pugnat cum Stoicorum doctrina quam cum eis quae leguntur 40, 29: *δι' ὃ αἱρούμεθα μὲν τὸ αἱρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν, τὸ δὲ αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα ἀλλ' εἰ ἄρα τὸ ἔχειν αὐτὸ αἱρούμεθα.* Heine wirft hier Stobäus einen doppelten Widerspruch vor. Der eine zeigt sich, wenn man verschiedene Abschnitte der Darstellung des Stobäus vergleicht: und dieser liesse sich aus der Benutzung verschiedener Quellen erklären. Der andere findet sich in einem und demselben Abschnitt zwischen Worten die in nächster Nähe bei einander stehen: dieser könnte nur aus einem Missverständniss des Stobäus oder seines Gewährsmanns erklärt werden und müsste uns daher auch gegen die gegebene Erklärung des ersten bedenklich machen. Aber dieser angebliche Widerspruch zwischen unmittelbar neben einander stehenden Worten, den Stobäus sich soll haben zu Schulden kommen lassen, ist in Wirklichkeit nicht vorhanden. Heine hat ihn offenbar nur deshalb darin gefunden, weil er zu *οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν κτλ.* aus dem Vorhergehenden *αἱρούμεθα* ergänzte. Dann wäre damit geleugnet, dass der Gegenstand unserer Wahl (*αἱρεῖσθαι*) das Vernünftigsein (*φρονεῖν*) ist,

---

kein Zufall, dass gerade der Plural des Wortes in dieser Weise entstellt worden ist, der Singular *ὠφέλημα*, der nicht so leicht in *ὠφέλιμον* umgewandelt werden konnte, sich bei Stob. 140 unversehrt erhalten hat.

Digitized by Google

also gerade das Gegentheil von dem gesagt was wir kurz vorher lesen: *αἱρεῖσθαι ἡμᾶς τὰ αἱρετέα κτλ.* Denn unter *αἱρετέον* und dergleichen sind ja *κατηγορήματα,* unter *αἱρετέον* insbesondere aber ist das *φρονεῖν* zu verstehen. Dieser scheinbare Widerspruch verschwindet aber augenblicklich, sobald wir zu *οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν* aus dem Vorhergehenden nicht *αἱρούμεθα* sondern *αἱρούμεθα ἔχειν* ergänzen; denn wer leugnete *αἱρεῖσθαι ἡμᾶς τὸ ἔχειν τὸ φρονεῖν,* konnte deshalb nach stoischer Ansicht doch behaupten *αἱρεῖσθαι ἡμᾶς τὸ φρονεῖν.* Dass aber *αἱρούμεθα ἔχειν* zu ergänzen ist, ergibt der Zusammenhang. So steht *ἔχειν* in dem Satze *ἔχειν μέντοι αἱρούμεθα* nachdrücklich voran zum deutlichen Zeichen, dass es sich hier um die Bestimmung des Objekts zu *αἱρούμεθα ἔχειν,* nicht zum einfachen *αἱρούμεθα* handelt, und nur die Begründung zu diesem Satze sind die Worte *τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν κτλ.* Mit diesem Widerspruch wird nun auch der andere beseitigt, den Heine zwischen unserer und einer früheren Stelle, 140 f., entdeckt zu haben glaubte, da er auf der Voraussetzung ruht, dass an unserer Stelle dem *φρονεῖν* abgesprochen wird das Objekt des *αἱρεῖσθαι* zu sein. Aber wenn auch beide Stellen, unsere und die früheren, im Wesentlichen denselben Gedanken aussprechen so thun sie es doch in verschiedener Weise. Die frühere Stelle lautet: *διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἱρετὸν καὶ τὸ αἱρετέον. αἱρετὸν μὲν εἶναι ἀγαθὸν τὸ πᾶν, αἱρετέον δὲ ὠφέλημα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. δι' ὃ αἱρούμεθα μὲν τὸ αἱρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν φρόνησιν, τὸ δὲ αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα τὸ ἔχειν αὐτὸ αἱρούμεθα. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ πάντα ἐστὶν ὑπομενετὰ καὶ ἐμμενετά, καὶ κατὰ λόγον ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱρετῶν, εἰ καὶ μὴ κατωνομάσθαι· τὰ δ' ὠφέλιμα πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ τὰς οἰ-*

Digitized by Google

κείας.[1]) Nicht bloss dem Begriffe nach wird hier das *αἱρετέον* vom *αἱρετὸν* geschieden, sondern auch dem Werthe nach, den beide für uns haben. Und zwar wird offenbar dem *αἱρετέον* der geringere Werth beigelegt. Denn während es von dem *αἱρετέον* heisst, dass wir dasselbe wählen (*αἱ-*

---

[1]) Ich habe den Text nach Meineke gegeben, nicht als wenn ich ihn für richtig hielte. Dass statt *ὠφέλημα* zu schreiben ist *ὠφελήματα*, haben wir schon gesehen (S. 537, 1). Statt *κατὰ λόγον* hat Meineke selbst vorgeschlagen *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον* (dieses *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον* ist wohl bei Stob. 266 statt *κατὰ τὸν λόγον* in den Worten *κατὰ τὸν λόγον εἶναι συμπλήρωμα* herzustellen). Unmöglich wäre es aber nicht, dass vielmehr hergestellt werden müsste *ἀνάλογον*. Darauf führt die sonst ganz gleiche Stelle 196: *λέγουσι δὲ ὁμοίως καὶ τἀγαθὰ πάντα εἶναι ὑπομενετὰ καὶ ἐμμενετά, καὶ ἀνάλογον ἐπὶ τῶν ἄλλων αἱρετῶν. εἰ καὶ μὴ κατωνόμασται· τὰ δ' ὠφελήματα* (st. *ὠφέλημα*) *πάντα ὑπομενετέα καὶ ἐμμενετέα καὶ τὰ ὅμοια.* Auch hier hat sich in die Handschriften *κατ' ἀνάλογον* statt *καὶ ἀνάλ.* eingeschlichen, was vielleicht die erste Stufe der Verderbniss zu *κατὰ λόγον* war. Meineke hat ferner *κατωνομάσθαι* aufgenommen. Hier scheint mir aber durch das vorausgehende *ἐστὶν* der Indicativ *κατωνόμασται* gefordert zu werden. An der angeführten Parallelstelle musste consequenter Weise wenigstens dem *εἶναι* des Hauptsatzes entsprechend der Infinitiv *κατωνομάσθαι* hergestellt werden; doch liesse sich dort auch der Indicativ vertheidigen, wenn wir die Worte im Sinne des Referenten gesagt denken. Schwerer als die Fehler, die hierdurch gebessert werden können, ist der im Schlusssatz steckende: *καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ τὰς οἰκείας.* Heeren und Gaisford schrieben *κατὰ τὰ οἰκεῖα*; Meineke vermuthete, dass *τάξεις* ausgefallen. Was zu schreiben ist, lehrt die Parallelstelle. Nach den schon angeführten Worten wird dort fortgefahren: *ὡσαύτως δὲ διαφέρειν ὑπολαμβάνουσι καὶ τὰ εὐλαβητὰ καὶ τὰ εὐλαβητέα καὶ ἀνυπομενετὰ καὶ ἀνυπομενετέα. τῶν δ' ἄλλων τῶν κατὰ τὰς κακίας ὁ αὐτὸς λόγος.* Hiernach scheint es mir fast unzweifelhaft, dass an der früheren Stelle statt *οἰκείας* zu schreiben ist *κακίας*; vor den Worten *καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λ.* muss dann eine Lücke angenommen werden, entstanden dadurch, dass das Auge des Schreibers von *ἐμμενετέα* auf *ἀνυπομενετέα* abirrte.

Digitized by Google

ρούμεθα), wird von dem andern gesagt: *τὸ δὲ αἱρετὸν οὐχ αἱρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα τὸ ἔχειν αὐτὸ αἱρούμεθα.* Das Aeusserste also, wozu sich der Stoiker versteht, ist den Besitz des *αἱρετὸν* als Gegenstand unseres Strebens (*αἱρεῖσθαι*) anzuerkennen: am liebsten freilich, so scheint es, würde er das *αἱρετὸν* von den Gegenständen unseres Strebens ganz ausschliessen. Um die Geringschätzung zu fühlen, die in den Worten *εἰ ἄρα* sich ausspricht, braucht man nur an das Urtheil zu denken, das bei Diog. VII 86 die Stoiker über die Lust fällen. Hier wird erst geleugnet, dass der Naturtrieb auf die Lust geht, und dann fortgefahren: *ἐπιγέννημα γάρ φασιν, εἰ ἄρα ἐστίν, ἡδονὴν εἶναι κτλ.* Gerade umgekehrt ist das Verhältniss des *αἱρετὸν* und *αἱρετέον* an der späteren Stelle des Stobäus oder scheint doch so zu sein, wenn man liest: *τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα.* Man wird sich angesichts dieser Worte kaum des Eindrucks erwehren können, dass durch *ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα* das *φρονεῖν* und *σωφρονεῖν* im Vergleich zur *φρόνησις* und *σωφροσύνη* herabgesetzt werden sollen. An der ersten Stelle des Stobäus wird also das *αἱρετέον* über das *αἱρετόν*, an der zweiten umgekehrt das *αἱρετὸν* über das *αἱρετέον* gestellt. Welche von diesen beiden Ansichten die ältere und welche die spätere ist, ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, wenn wir an den Sprachgebrauch der alten Philosophen, der zugleich der gewöhnliche war, an den des Plato und Aristoteles uns erinnern. Denn diese bezeichneten das höchste Ziel unseres Strebens mit dem Namen des *αἱρετόν*; das *αἱρετέον* kennen sie noch nicht. Es ist daher wahrscheinlich, dass die erste Neuerung die war, welche überhaupt vom *αἱρετὸν* das *αἱρετέον* unterschied ohne jedoch dabei das *αἱρετὸν* in seiner Bedeutung als höchstes Ziel unseres Stre-

Digitized by Google

bens anzutasten; das that erst die zweite, die das *αἱρετέον* in dieser Beziehung über das *αἱρετὸν* erhob und so sich noch weiter vom älteren Sprachgebrauch entfernte. Deutlicher ergibt sich dasselbe aus Senecas 117tem Briefe, der überhaupt auf die Geschichte dieser ganzen Controverse ein neues Licht wirft.

Nach Seneca lautete die ursprüngliche Behauptung der Stoiker dahin, dass die Weisheit (sapientia) ein Gut sei, aber nicht das Weise sein (sapere)[1]. Als Grund dafür führten sie an, dass das Gute immer ein Körper sein müsse, ein Körper aber sei nur die Weisheit, das Weise sein hingegen unkörperlich und accidentell (incorporale et accidens, *ἀσώματον καὶ συμβεβηκός*). Gegen diese Ansicht hatten schon Andere vor Seneca Einwände erhoben, deren einen Seneca 5 in folgende Worte zusammenfasst: „vultis sapere. ergo expetenda res est sapere. si expetenda res est, bonum est.“ D. h. man wandte den Stoikern ein, dass doch das *φρονεῖν* ebensowohl als die *φρόνησις* ein *αἱρετὸν* und dann auch ein Gut sei. Man muss diesen Einwand schon in sehr früher Zeit erhoben haben. Denn erst infolge desselben wurde zwischen *αἱρετὸν* und *αἱρετέον* unterschieden, wie uns Seneca sagt: „coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere, quam sermo noster inseri non sinit. ego illam, si pateris, adjungam. Expetendum est, inquiunt, quod bonum est: expetibile, quod nobis contingit, cum bonum consecuti sumus. non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit.“[2]) Man hielt also daran fest, dass das Ver-

[1]) Sapere steht hier offenbar für *φρονεῖν* und sapientia für *φρόνησις*, da es zu *σοφία* ein entsprechendes Zeitwort nicht gibt.

[2]) Einem oberflächlichen Leser könnte hier Seneca die Bedeutung der griechischen Worte zu verwechseln scheinen, da er *αἱρετὸν* mit expetendum, *αἱρετέον* mit expetibile übersetzt. Der Grund, weshalb er dies that, ist aber klar. Hätte Seneca die philosophische

nünftigsein (*φρονεῖν*) und überhaupt alle *κατηγορήματα* nicht selbst ein Gut sondern nur etwas seien, das aus dem Guten hervorgeht.[1]) Dem entsprach der neue Name. *Αἱρετὸν* ist das frei zu wählende, das was wir zwar wählen sollen, das zu wählen aber von unserem Willen abhängt (Diog. 99: *αἱρετὸν — — τοιοῦτόν ἐστιν ὥστε εὐλόγως αὐτὸ αἱρεῖσθαι*), das Gute; das *αἱρετέον* dagegen ist was wir wählen müssen, die unausbleibliche, nicht mehr von unserem Willen abhängige Folge des Guten. Das Erste steht uns frei, beim Zwei-

---

Terminologie der lateinischen Sprache erst schaffen müssen, dann würde er ohne Zweifel *αἱρετέον* durch expetendum und *αἱρετὸν* durch expetibile wiedergegeben haben; denn wenn auch *αἱρετὸν* an sich betrachtet ganz wohl durch expetendum wiedergegeben werden konnte, so konnte es doch auf diese Uebersetzung keinen Anspruch mehr machen, sobald das *αἱρετέον* mit ihm darum concurrirte. Nun hatte sich aber schon vor seiner Zeit, wie man aus Cicero sehen kann, der Gebrauch festgesetzt das *αἱρετὸν* durch expetendum und überhaupt die Verbaladjektive auf *τος* durch die Gerundive wiederzugeben, wie z. B. noch *ληπτὸν* durch sumendum; und dieser Gebrauch war vollkommen gerechtfertigt, weil man auf diese Weise die Bildung neuer Adjektive auf bilis umging und weil wirklich das Gerundivum seiner Bedeutung nach sich zum Theil mit dem Verbaladjektiv auf *τος* deckt, wie z. B. expetendum sowohl als *αἱρετὸν* das Erstrebenswerthe bezeichnen kann. An diesem Sprachgebrauch konnte oder mochte Seneca nichts ändern; da also das expetendum schon an das *αἱρετὸν* vergeben war, so musste er das noch übrige expetibile dem *αἱρετέον* zuweisen. Er macht dabei aus der Noth eine Tugend und deutet an, dass beide Worte, *αἱρετέον* und expetibile, wenigstens insofern einander entsprechen als beide um eine Silbe reicher sind als die ihnen gegenüberstehenden Worte *αἱρετὸν* und expetendum.

[1]) Darum werden sie bei Stob. 202 *παρακείμενα τοῖς ἀγαθοῖς* genannt. Vgl. auch die schon angeführte Definition des *ὠφέλημα* bei Cicero de fin. III 33, die des *ὠφελεῖν* bei Stob. 188 und Diog. 104, und über das Verhältniss des *φρονεῖν* u. s. w. zur *φρόνησις* u. s. w. noch Sext. Emp. adv. dogm. V 32.


Digitized by Google

ten sind wir Knechte. Wenn daher die *κατηγορήματα* als Gegenstand unseres Wählens, Wollens, Strebens, aller unserer Triebe bezeichnet werden,[1]) so kann dies nur den Sinn haben, dass sie Wirkungen dieser Triebe sind. Dass sie nicht das Ziel derselben sind, müssen wir wohl Seneca glauben, wenn er vom *αἱρετέον* sagt: non petitur tamquam bonum, sed petito bono accedit. Die Unterscheidung zwischen *αἱρετὸν* und *αἱρετέον* und zwar in dem Sinne, dass jenes als das eigentliche Ziel unseres Strebens dieses als die damit verbundene nothwendige Consequenz erscheint, ist also die erste Modification, welche die stoische Lehre erfuhr und hatte den Zweck gegnerische Angriffe abzuwehren. Dieser Ursprung aus der Polemik scheint sich auch noch bei Stobäus 196 zu verrathen, wenn dort mit solcher Lebhaftigkeit (*οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*) die Ansicht zurückgewiesen wird, die das *φρονεῖν* und *σωφρονεῖν* für Objekte des *αἱρούμεθα ἔχειν* und dadurch für ein Gut erklären möchte. Auch diese modificirte Lehre genügt aber Seneca, der in jenem Briefe als Gegner der Stoiker auftritt, noch nicht. Nachdem er sich auf die allgemeine Meinung der Menschen berufen, die Weisheit und Weisesein in gleicher

[1]) Stob. 196: *αἱρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἱρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλητέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. κατηγορημάτων γὰρ αἵ τε αἱρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίγνονται ὥσπερ καὶ αἱ ὁρμαί.* 164: *ἤδη δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ᾽ ἄλλα δὲ ὁρμάς, καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν* (das hier folgende *αἱ συγκαταθέσεις* muss, wie schon Meineke vermuthete, gestrichen und darf nicht mit Heeren in *ἢ συγκ.* geändert werden; denn abgesehen davon dass *ἢ συγκ.* keinen vernünftigen Sinn gäbe, da doch die *ἀξιώματα* nicht ohne Weiteres als *συγκαταθέσεις* bezeichnet werden können, so streitet diese Aenderung mit dem Zusammenhang, in dem es gerade darauf ankommt die Verschiedenheit der Objekte, auf die sich *ὁρμαὶ* und *συγκαταθέσεις* beziehen, hervorzuheben).

Digitized by Google

Weise für ein Gut halten, nachdem er die Körperlichkeit aller Accidentien und des Weiseseins (sapere) insbesondere nachgewiesen, und geltend gemacht hat, dass, wenn auch zwischen Weisheit und Weisesein ein Unterschied stattfinde, dieser doch den sittlichen Werth nicht berühren könne, greift er auf die Bezeichnung des Weiseseins (sapere) als eines κατηγόρημα zurück.[1]) Und zwar hebt er in dem Begriff desselben besonders den Zug hervor, wonach es das Haben, den Besitz der Sache bezeichnet, auf die es sich bezieht. Hiernach ist Weisesein (sapere) so viel als die Weisheit haben (sapientiam habere). Fassen wir aber das Weisesein unter diesem Gesichtspunkt auf, dann ist nach Seneca nicht einzusehen, weshalb zwar die Weisheit aber nicht das Weisesein, welches doch nur das Besitzen der Weisheit ist, ein Gut sein soll. Weiter aber folgert Seneca hieraus, dass da man doch nicht die Weisheit an sich sondern den Besitz derselben begehrt, das höchste Ziel des menschlichen Strebens nicht die Weisheit sondern das Weisesein ist. Diese Gedanken stellt Se-

[1]) Das κατηγόρημα in der hier angenommenen Bedeutung ist nach Seneca 12 von den alten Dialektikern (dialectici veteres) zu den Stoikern gekommen. Wenn daher dieselbe Bedeutung auch bei Cicero Tusc. IV 21 auf Dialektiker zurückgeführt wird, so werden wir auch darunter zunächst nicht an die Stoiker denken; sonst würde er sie doch genannt haben so gut wie er 23 sagt „quae appellantur a Stoicis ἀῤῥωστήματα". Dass unter den alten Dialektikern die Megariker zu verstehen sind, wird sich kaum bezweifeln lassen, zumal da was Seneca hier von den Dialektikern sagt, dass sie schärfer als andere Philosophen, insbesondere die Peripatetiker, zwischen Subjekts- und Prädicatsbegriffen schieden, ganz im Geiste dieser die Isolirung der Begriffe erstrebenden Schule ist. Der Trugschluss bei Sext. Emp. Pyrrh. hypot. II 230, in dem das κατηγόρημα in der technischen Bedeutung verwandt ist, mag daher wie andere von den Megarikern stammen. Prantl Gesch. der Log. I 439 und Zeller III[a] 88, 2 scheinen der Ansicht zu sein, dass das Wort in dieser Bedeutung nur der stoischen Terminologie angehört.

Digitized by Google

neca der stoischen Lehre entgegen. Die stoische Lehre, welche er dabei voraussetzt, ist die, welche wir bei Stob. 196 fanden d. h. die in welcher das *φρονεῖν* und überhaupt die *κατηγορήματα* als etwas unkörperliches bezeichnet und ihrem Werthe nach weit unter die *φρόνησις* und die ihr verwandten Begriffe gesetzt werden. Was nun Seneca hiergegen vorbringt, das gibt er zwar als seine eigenen Gedanken, dasselbe trifft aber auffallend zusammen mit der stoischen Lehre, die wir bei Stob. 140 f. gefunden haben. Es ist für diese Darstellung der stoischen Lehre charakteristisch, dass in derselben das *φρονεῖν* durch *ἔχειν φρόνησιν* erläutert wird. Denn an der zweiten Stelle des Stobäus wird es nur als *κατηγόρημα* bezeichnet. Nun ist freilich auch das *ἔχειν φρόνησιν* ein *κατηγόρημα*; es deckt sich aber mit diesem Begriff so wenig, dass das *φρονεῖν* auch durch *ἴσχειν κατὰ φρόνησιν* (Diog. 104) wiedergegeben werden und darum doch ein *κατηγόρημα* bleiben könnte. Dass der, auf den die zweite Stelle des Stobäus zurückgeht, in dem *φρονεῖν* nicht das *φρόνησιν ἔχειν* sah, darf man auch deshalb vermuthen, weil er sonst doch wohl diese Bestimmung des *φρονεῖν* denen entgegengehalten haben würde, die das *φρονεῖν* zum Objekt des *αἱρούμεθα ἔχειν* machen wollten; denn das *φρόνησιν ἔχειν* zum Objekt des *αἱρούμεθα ἔχειν* zu machen war eine offenbare Absurdität. In demselben Maasse aber, in dem diese Auffassung des *φρονεῖν* für die erste Darstellung bei Stobäus charakteristisch ist, fällt auch die Uebereinstimmung mit Seneca ins Gewicht. Was von Seneca zu polemischen Zwecken gegen die stoische Lehre ausgebeutet wird, das treffen wir bei Stobäus inmitten einer stoischen Darstellung an. Wir dürfen darin eine Bestätigung der schon vorhin geäusserten Vermuthung erkennen, dass die an erster Stelle bei Stobäus gegebene Darstellung eine spätere Modification der an zweiter Stelle sich findenden ist und daher

Digitized by Google

zu dieser in einem polemischen Verhältniss steht. Dass die Erklärung des *φρονεῖν* durch *φρόνησιν ἔχειν* nicht im Zufall ihren Grund hat sondern einem polemischen Zwecke dient, zeigt der enge Zusammenhang, in dem sie mit dem höheren Werthe steht, der an derselben Stelle des Stobäus dem *φρονεῖν* beigelegt wird; denn freilich wenn das *φρονεῖν* der Besitz der *φρόνησις* ist, so musste, da unser Streben nicht auf das Gute an sich sondern auf den Besitz desselben geht, das *φρονεῖν* als das höchste Ziel unseres Strebens erscheinen. An der zweiten Stelle des Stobäus war das Verhältniss des *φρονεῖν* zur *φρόνησις*, wie wir sahen, das umgekehrte. Da nun Seneca auch hier wieder, indem er das sapere als den Besitz der Weisheit für werthvoller als die Weisheit selber erklärt, mit der ersten Stelle des Stobäus zusammentrifft, so wird dadurch unsere Vermuthung über das Verhältniss der beiden Darstellungen des Stobäus von Neuem bestätigt. Eine Verschiedenheit scheint zwischen Seneca und dem Stoiker bei Stobäus allerdings noch zu bleiben, dass nämlich Seneca das sapere für ein Gut hält, der Stoiker des Stobäus das *φρονεῖν* wie überhaupt die *ὠφελήματα* von den *ἀγαθὰ* unterscheidet. Ich will jetzt nicht untersuchen, ob dieser Unterschied wirklich besteht.[1]) Nur darauf will ich hinweisen, dass auf eine Ausgleichung des Unterschiedes der *αἱρετὰ* und *αἱρετέα* im späteren Stoicismus noch andere Spuren führen. So wird zwar die *σωφροσύνη* von Stob. 102 ganz correct als *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* bestimmt. Dagegen ist auffallend, dass bei Diog. 126 nur von *ποιητέα*,

[1]) Man könnte auf *τὸ πᾶν*, wenn auf die Lesart Verlass ist, in den Worten *αἱρετὸν μὲν εἶναι ἀγαθὸν τὸ πᾶν* hinweisen und geltend machen, dass der Artikel die Gesammtheit der Güter einzelnen derselben entgegensetze. Von der Gesammtheit der Güter gilt, wäre dann der Sinn, dass sie *αἱρετὰ* sind, nur von einer Art derselben aber, den *ὠφελήματα*, dass sie *αἱρετέα*.

Digitized by Google

αἱρετέα u. s. w. als Gegenständen der Tugend die Rede ist, und noch mehr, dass Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 599 als Chrysipps Ansicht voraussetzt, dass *τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ μόνον ἐστὶν αἱρετέον καὶ ποιητέον καὶ θαρρητέον*. Hierzu kommt, dass Cicero immer nur von einem expetendum spricht und damit offenbar das *αἱρετὸν* meint; schwerlich würde er sich aber dieser Bezeichnungsweise bedient haben, wenn in seinen griechischen Quellenschriften neben dem *αἱρετὸν* scharf von ihm unterschieden das *αἱρετέον* gestanden hätte (vgl. S. 542, 1). Dieser Umstand ist überall beachtenswerth, besonders aber im dritten Buch der Schrift de finibus, dessen Stoiker, wie wir aus 33 sehen, den Unterschied des *ὠφέλημα* vom *ἀγαθὸν* recht wohl kennt. Es scheint daher, dass man in späterer Zeit zwischen *αἱρετὸν* und *αἱρετέον* keinen wesentlichen Unterschied mehr machte, und, was die nothwendige Folge davon war, das eine wie das andere als ein Gut gelten liess. Mindestens konnten diejenigen Stoiker, die auch dasjenige ein Gut nannten, was am vollkommnen Guten Theil hat (*τὰ μετέχοντα* Diog. 94), kaum anders als auch das *φρονεῖν* zu den Gütern rechnen, sobald sie dasselbe in das *φρόνησιν ἔχειν* d. h. den Besitz eines Guten setzten. In diesem Zusammenhang werden wir es nicht ohne Weiteres für ein Versehen Ciceros halten, wenn derselbe de fin. III 69 die *ὠφελήματα* geradezu unter die Güter (bona) rechnet.[1]) Noch von einer andern Seite her wird es wahrschein-

[1]) Seneca scheint also auch darin mit Stoikern zusammengetroffen zu sein, dass er das sapere für ein Gut erklärte. Nun setzt er ja freilich seine eigene Ansicht der stoischen entgegen. Wir haben es aber schon einmal in einem solchen Falle (ep. 113, vgl S. 470 f. Anm.) wahrscheinlich gefunden, dass Seneca nur die Ansichten einer Partei unter den Stoikern mit denen einer anderen bestreitet. Wollten wir dasselbe nun auch hier annehmen, so bliebe nur auffallend, dass er (7) die Körperlichkeit des Accidens zu beweisen

Digitized by Google

lich, dass dieser Unterschied zwischen *αἱρετὸν* und *αἱρετέον*, der ja auch durch den Sprachgebrauch kaum zu rechtfer-

---

sucht. Hier liesse sich aber Rath schaffen, wenn wir Zellers Meinung (S. 92, 2) folgten und annähmen, dass denjenigen Stoikern, die das Etwas als höchsten Begriff setzten, das Seiende mit dem Körperlichen zusammenfiel. Von der Ansicht dieser Stoiker ist bei Seneca ep. 58, 15 die Rede. Wir sehen dort, dass sie für etwas Nichtseiendes die falschen Vorstellungen hielten, denen nichts Wirkliches entspricht. Die wahren Vorstellungen rechneten sie also zum Seienden d. h. zum Körperlichen; dann mussten sie aber auch alles Accidentelle für etwas Körperliches halten. Das fragliche Argument Senecas entspräche somit den Anschauungen eines Theils der Stoiker. Dieser Schluss fällt aber darum zusammen, weil er auf der falschen Voraussetzung ruht, dass Zellers Ansicht richtig ist. Aus Senecas 58tem Briefe lässt sie sich wenigstens nicht beweisen. Nachdem derselbe zunächst von dem Seienden als der allgemeinsten Gattung gesprochen hat, sagt er 13, dass die Stoiker über diesen Begriff noch einen andern setzten, das Etwas (quid); mit keinem Worte aber deutet er an, dass sie in diesem Falle das Seiende in einem anderen und engeren Sinne nahmen, in dem es sich mit dem Körperlichen deckte, und wir sind dies anzunehmen um so weniger berechtigt als unmittelbar darauf (14) von dem Seienden abermals in dem weiten Sinne die Rede ist, in dem es Körperliches und Unkörperliches umfasst. Zeller ist offenbar irre geführt worden durch die von ihm citirten Stellen des Alexander von Aphrodisias und Sextus Empiricus. In diesen wird allerdings als stoische Ansicht bezeichnet, dass das Etwas ohne Weiteres in Körperliches und Unkörperliches zerfalle und das Körperliche mit dem Seienden identisch sei. Diese Ansicht allen Stoikern zuzuschreiben hätte aber Sextus warnen sollen, der ja adv. dogm. II 258 als Vertreter der offenbar damit zusammenfallenden, dass nichts Unkörperliches ein Seiendes sei, nur den Basilides nennt. Wir haben vielmehr drei verschiedene Stufen in der Entwicklung der Lehre anzuerkennen, die wahrscheinlich älteste, auf der das Seiende der oberste Begriff war, die nächste, auf der das Etwas an seine Stelle trat, und die letzte, auf der das Seiende und das Körperliche als eins erscheinen. Von dieser letzten Ansicht geben uns natürlich die späten Schriftsteller vorzugsweise Kunde. Dieselbe begegnet uns ausser an den von Zeller (vgl. auch III[a] 117, 3)

Digitized by Google

tigen war und deshalb den späteren Puristen Anstoss geben musste, mehr und mehr zurückgedrängt wurde.

Für allgemein stoisch wird bei Stobäus ausgegeben die Unterscheidung, welche sie zwischen Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) und Glückseligsein (*εὐδαιμονεῖν*) machten.[1]) Jene

---

angeführten Stellen auch noch bei Plut. adv. Colot. p. 1116 B. Denn dass hier unter den *νεώτεροι* Stoiker zu verstehen sind, zeigt theils der Inhalt der ihnen zugeschriebenen Lehre theils die Vergleichung mit 1115 D. — So wie ich eben angenommen habe, lässt sich daher der Beweis nicht führen, dass Seneca, indem er die Unkörperlichkeit des Accidentellen bestreitet, sich stoischer Argumente bedient. Auf der andern Seite lässt sich aber auch die Möglichkeit nicht leugnen, dass, wenn die Stoiker einmal über die Ausdehnung stritten, welche sie dem Begriff des Seienden geben und ob sie es mit dem Körperlichen identifiziren sollten, es auch solche unter ihnen gab, die das Seiende dem Körperlichen gleichsetzten und unter diesen Begriff dann auch das Accidentelle befassten. Die Bewegung, die Seneca geltend macht um die Körperlichkeit desselben zu beweisen, wurde von ihnen auch benutzt um die Körperlichkeit der Stimme zu beweisen (Plut. plac. IV 20). Ausserdem scheint es mir das Nächstliegende, wenn Seneca sagt „non faciam quod victi solent, ut provocem ad populum: nostris incipiamus armis confligere", unter „unseren Waffen" die Argumente zu verstehen, die ihm die stoische Schule an die Hand gab.

[1]) ecl. II 138: *λέγοντες* (Kleanthes Chrysipp und alle auf ihn folgenden Stoiker scheinen nach dem Zusammenhang gemeint zu sein) *τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταὐτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.* Mit Bezug auf die Stoiker überhaupt heisst es 136: *διαφέρειν δὲ τέλος καὶ σκοπὸν ἡγοῦνται· σκοπὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐκκείμενον σῆμα* (denn so ist offenbar statt des widersinnigen *σῶμα* zu schreiben), *οὐ τυχεῖν ἐφίεσθαι τοὺς τῆς εὐδαιμονίας στοχαζομένους, διὰ τὸ πάντα μὲν σπουδαῖον εὐδαιμονεῖν, πάντα δὲ φαῦλον ἐκ τῶν ἐναντίων κακοδαιμονεῖν.* Dass man bisweilen von dieser Terminologie abwich, hatte Nichts zu sagen, sobald man sich nur dieser Abweichung bewusst blieb, wie dies der Fall gewesen zu sein scheint nach Stob. a. a. O.: *λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγόρημα.*

Digitized by Google

ist das Ziel, das wir bei unserem Streben im Auge haben, diese das Erreichen dieses Ziels, wodurch unser Streben erfüllt wird. Beide sind in gewissem Sinne ein Ziel. Um sie auch im Namen angemessen zu unterscheiden könnten wir an einen mittelhochdeutschen Sprachgebrauch uns anlehnend von Marke und Ziel sprechen; der Grieche fand zu diesem Zwecke *σκοπὸς* und *τέλος* vor. Mit jenem Namen bezeichneten daher die Stoiker die *εὐδαιμονία* als das leitende, mit diesem das *εὐδαιμονεῖν* als das abschliessende Ziel. Schon im Namen liegt ausgesprochen, dass von diesen Zielen das zweite, das sie *τέλος* nannten, das werthvollere sei. Denn *τέλος* ist das höchste Gut nach der gewöhnlichen Terminologie und nichts deutet darauf, dass die Stoiker von derselben abgewichen seien.[1]) Dann aber setzten sie das höchste Gut in ein *κατηγόρημα*, denn ein solches ist doch das *εὐδαιμονεῖν* im Gegensatz zur *εὐδαιμονία*. Dass die Stoiker ein *κατηγόρημα* zum *τέλος* erhoben, darauf weist uns Stobäus

[1]) Cicero in der Darstellung der stoischen Lehre gibt es de fin. III 22. 26 durch summum bonum, bonorum ultimum wieder; und wie Stob. 138 das *εὐδαιμονεῖν* als *τέλος* bezeichnet und dem *κατ' ἀρετὴν ζῆν* gleichgesetzt wird, so wird von Cicero 29 das beate vivere als solum bonum anerkannt und mit dem honeste, id est cum virtute vivere identifizirt. Ueber die verschiedenen Bedeutungen, welche *τέλος* bei den Stoikern annehmen konnte, gibt uns ausserdem Stobäus 136 Auskunft. Von diesen drei Bedeutungen können wir die mittlere, nach der es mit *σκοπὸς* verwechselt wird, als eine missbräuchliche ausscheiden. Die erste und dritte aber sind nur verschiedene Ausdrücke desselben Inhalts. Denn wie sich sonst das *τελικὸν ἀγαθὸν* von dem *ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν, ἐφ' ὃ πάντα τὰ ἄλλα ἀναφέρεται* unterscheiden soll, weiss ich nicht. In dem Sinne wenigstens, in dem z. B. von Stob. 100 das *τελικὸν ἀγαθὸν* dem *ποιητικὸν* entgegengesetzt wird, kann es hier nicht genommen werden. Diese Auffassung wird durch das hinzugefügte Beispiel, die *ὁμολογία*, ausgeschlossen, die bei Cicero de fin. III 21 das summum bonum repräsentirt. Nichts anderes als das höchste Gut ist aber auch das *ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν*.



134 noch ausdrücklich hin, wenn er erst als Zenons *τέλος* das *ὁμολογουμένως ζῆν* angibt und dann fortfährt: *οἱ δὲ μετὰ τοῦτον προσδιαρθροῦντες οὕτως ἐξέφερον, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὑπολαβόντες ἔλαττον εἶναι κατηγόρημα τὸ ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ῥηθέν.* Und ebenso setzt er 136 voraus, dass seine Leser in den Worten *λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγόρημα* unter dem *παρακ. κατηγ.* das *τέλος* verstehen. Dass dies im Widerspruch steht mit der stoischen Lehre, die wir aus Stob. 136 kennen und nach welcher die *κατηγορήματα* von den *ἀγαθὰ* ausgeschlossen sind, unterliegt keinem Zweifel. Nun könnte man freilich sagen, dass die Stoiker möglicher Weise sich nicht consequent geblieben seien, dass sie zwischen der Tugend und dem auf ihr beruhenden Verhalten einen Unterschied aufstellten, diesen Unterschied aber auf die *εὐδαιμονία* und das *εὐδαιμονεῖν* nicht übertrugen, obgleich doch zwischen diesen beiden dasselbe Verhältniss stattfindet. Dieser Einwand würde aber nur dann gelten, wenn die Stoiker überhaupt zwischen *εὐδαιμονία* und *εὐδαιμονεῖν* nicht weiter unterschieden hätten. Nun unterschieden sie aber, indem sie jene als *σκοπὸς* dieses als *τέλος* bezeichneten, und unterschieden in einer Weise, die dem Unterschied zwischen dem *αἱρετὸν* und *αἱρετέον* fast gleich kommt. Denn das *αἱρετέον* besteht in einem an den Besitz des *αἱρετὸν* geknüpften Zustande oder einer Thätigkeit (als motus oder status wird das *ὠφέλημα* bei Cicero fin. III 33 bezeichnet), und auch das *τέλος* ist nichts weiter als der Zustand, der aus dem Besitze des *σκοπὸς* hervorgeht. Es ist daher undenkbar, dass ein und dieselben Stoiker, die das *αἱρετέον* auf Grund seines Verhältnisses zum *αἱρετὸν* gar nicht als Gut anerkannten, das *τέλος* auf Grund desselben Verhältnisses zum *σκοπὸς* für das höchste Gut erklärten. Vielmehr setzt die Unterscheidung

Digitized by Google

zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* voraus, dass die Stoiker, welche sich ihrer bedienten, auch die von den Tugenden ausgehenden Thätigkeiten als ein Gut gelten liessen. Es fällt unter diesem Gesichtspunkt ins Gewicht, dass in demselben Abschnitt des Stobäus, der den Unterschied zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* aufstellt, auch die von den Tugenden ausgehenden Thätigkeiten (*αἱ ἐνέργειαι αἱ χρηστικαὶ αὐτῶν*) unter den Gütern erscheinen (136 f.). Das Ergebniss dieser Erwägung wird durch Seneca bestätigt. Gegen die stoische Lehre, dass zwar die Weisheit aber nicht das Weisesein ein Gut sei, richteten nach Seneca ep. 117, 4 ältere Gegner den Einwand: „isto modo nec beate vivere bonum est." Würde dieser Einwand nun gepasst haben, wenn die Stoiker, denen er galt, zwischen dem beate vivere (*εὐδαιμονεῖν*) und der vita beata (*εὐδαιμονία*) in der angegebenen Weise wie zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* unterschieden hätten? Denn in diesem Falle hätten sie doch begründet, weshalb sie ein *κατηγόρημα*, das *εὐδαιμονεῖν*, für ein Gut erklärten, eben weil es das *τέλος* ist. Ein Einwand, der wirken sollte, musste daher diese Begründung beseitigen. Mit andern Worten, die Gegner hätten den Stoikern den Widerspruch vorhalten müssen, dass sie in dem einen Falle die Sache, die sie allein als Gut gelten liessen, über das auf sie bezügliche *κατηγόρημα*, in dem andern das *κατηγόρημα*, indem sie es für das höchste Gut erklärten, über die Sache stellten. So wie der Einwand jetzt lautet, ist er offenbar gegen solche gerichtet, die ganz übersehen hatten, dass derselbe Unterschied, wie zwischen der Tugend und den aus ihr entspringenden Thätigkeiten, auch zwischen Glückseligkeit und Glückseligsein stattfindet, und so sich gewöhnt hatten gerade das Glückseligsein (*εὐδαιμονεῖν*) als das höchste Gut zu bezeichnen. Diesen Einwand können die älteren Stoiker, gegen welche Seneca polemisirt, noch nicht berücksichtigt haben. Denn sonst würde Seneca,

Digitized by Google

nachdem er ihm vorgetragen hat, kaum fortgefahren haben: „velint nolint, respondendum est beatam vitam bonum esse, beate vivere bonum non esse.“ Oder ist es wahrscheinlich, dass Seneca ihnen vorgeschrieben haben würde, was sie antworten sollten, wenn sie selber den Einwand beantwortet hätten? Erst spätere Stoiker also scheinen denselben sich zu Nutze gemacht zu haben, eben die welche den Unterschied zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* aufstellten. Es frägt sich, wer diese waren. Der einzige Stoiker, den wir als Vertreter dieser Unterscheidung namhaft machen können, ist Panätius. Für diesen ergibt es sich aus Stob. 114, wo auf ihn der Inhalt folgender Worte zurückgeführt wird: *καθάπερ γὰρ τούτους (τοὺς τοξότας) ὡς μὲν ἀνωτάτω τέλος ποιεῖσθαι τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τόπον* (so für *τρόπον*) *προτίθεσθαι τὴν τεῦξιν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ποιεῖσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν.* Das Angeführte genügt um zu zeigen, dass Panätius, indem er das *τέλος* in das Erreichen des *σκοπὸς* setzte und das Glückseligsein ein *τέλος* nannte, das Verhältniss beider Worte genau so bestimmte, wie dies in dem späteren Abschnitte des Stobäus geschieht. Dass diese scharfe Unterscheidung zwischen *σκοπὸς* und *τέλος* nicht schon vor Panätius in der stoischen Schule durchgedrungen war, sieht man aus dem Inhalt, den Panätius' Lehrer, Antipater, dem *τέλος* gab und der unter anderm in der Formel *τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν* seinen Ausdruck fand (Plut. de comm. not. p. 1071 A. vgl. dazu S. 245 f. und S. 232 f.) Dass Antipater bereits zur Erläuterung seines Gedankens sich des vom Bogenschiessen hergenommenen Gleichnisses bedient hatte, müssen wir aus Plutarch de comm. not. p. 1071 A f. und Cicero de fin. III 22 schliessen. Hätte er nun Panätius' Auffassung des *σκοπὸς* getheilt, dann würde er denselben in die *πρῶτα κατὰ φύσιν* haben setzen müssen:

Digitized by Google

davon würde aber die weitere Folge gewesen sein, dass er das *τέλος* in das Erreichen des *σκοπὸς* d. i. der *πρῶτα κ. φ.* gesetzt hätte, was ja gerade gegen seine Meinung war. Denn er setzte das *τέλος* vielmehr in das Zielen selber und was Panätius als *τέλος* galt, das Treffen des *σκοπός*, das war ihm keineswegs das *τέλος* oder höchstes Gut, sondern, wie Cicero a. a. O. sagt, nur ein seligendum. Den Gegnern konnte natürlich nicht entgehen, wie wenig er mit dieser Verwendung des Wortes *τέλος* dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und dem einmal gewählten Gleichnisse sich fügte.[1]) Es ist sehr wahrscheinlich, dass man darauf hin schon in früher Zeit Antipater Einwürfe machte, und dann leicht möglich, dass hierdurch gedrängt Panätius zur richtigen und üblichen Ausdrucksweise zurückkehrte. Auf jeden Fall lag es im Charakter des Panätius, wie wir ihn kennen gelernt haben, sich in dieser Weise dem Sprachgebrauch anzuschliessen. Denn eine gemeinverständliche und gut griechische Ausdrucksweise war es, die er als Schriftsteller erstrebte (S. 267 f. 376). Aber nicht bloss hierdurch wird die Vermuthung unterstützt, dass er die Unterscheidung zwischen *τέλος* und *σκοπὸς* in die stoische Terminologie einführte. Wir haben gesehen oder doch wahrscheinlich gefunden, dass er das Muster sprachlicher Darstellung in Platos Werken erblickte (S. 377). Es fällt daher zu Gunsten der Ansicht, wonach Panätius diese Unterscheidung bei den Stoikern aufbrachte,

---

[1]) Bei Plutarch de comm. not. p. 1071 C machen sie ihm deshalb folgendes zum Vorwurf: *ὡς γὰρ εἰ τοξεύοντα φαίη τις οὐχὶ πάντα ποιεῖν τὰ περὶ αὐτὸν ἕνεκα τοῦ βαλεῖν τὸν σκοπόν, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ πάντα ποιῆσαι τὰ περὶ αὐτόν, αἰνίγμασιν ὅμοια καὶ τεράστια δόξειεν ἂν περαίνειν· οὕτως οἱ τριπέμπελοι βιαζόμενοι μὴ τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν εἶναι τέλος, ἀλλὰ τὸ λαμβάνειν, τὸ ἐκλέγεσθαι — — — — ὅμοια ληροῦσι τῷ λέγοντι*
„Δειπνῶμεν ἵνα θύωμεν, ἵνα λουώμεθα."


Digitized by Google

schwer ins Gewicht, dass dieselbe Unterscheidung schon Plato gegeben hatte oder doch bei den Alten als der Urheber derselben galt. Dieses letztere lernen wir durch Stob. 58 f.: *Πλάτων διέστιξε πρῶτος — — — τὴν τοῦ σκοποῦ διαφορὰν πρὸς τὸ τέλος. καὶ ἔστι σκοπὸς μὲν τὸ προκείμενον εἰς τὸ τυχεῖν, οἷον ἀσπὶς τοξόταις, τέλος δὲ τοῦ προκειμένου τεῦξις.*[1]) Der Meinung, dass Panätius der erste Stoiker war, der diese Unterscheidung anerkannte, scheint sich indessen Stobäus entgegenzustellen. Zwar darauf kommt nicht viel an, dass sie 136 den Stoikern überhaupt zuge-

[1]) In den Worten, die hierauf folgen, *βούλονται γὰρ ἐνέργημα ἡμέτερον εἶναι πρὸς τὸ τέλος* ist das *πρὸς* zu streichen, das von Einem hinzugefügt wurde, der mit seinen Gedanken nicht bei der Sache war. Denn der Unterschied des *τέλος* von *σκοπὸς* besteht eben darin, dass jenes und nicht dieses eine Thätigkeit, ein *ἐνέργημα* oder *κατηγόρημα* war. Ich will bei dieser Gelegenheit, da ich noch einmal auf platonisirende Stoiker zu reden gekommen bin, bemerken, dass auch die, welche das *αἱρετέον* über das *αἱρετὸν* setzten und das *φρονεῖν* durch *φρόνησιν ἔχειν* erklärten, sich auf Plato berufen konnten. Denn sie behaupteten, dass das eigentliche Ziel unseres Strebens nicht das Gute an sich, sondern der Besitz, das Haben des Gutes sei. Denselben Gedanken hatte aber nachdrücklich schon Plato aussprechen lassen Symp. p. 204 D f.: *ὧδε δὲ* (sagt Diotima) *σαφέστερον ἐρῶ· ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν τί ἐρᾷ; καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Γενέσθαι αὐτῷ. Ἀλλ' ἐπιποθεῖ, ἔφη, ἡ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε· τί ἔσται ἐκείνῳ ᾧ ἂν γένηται τὰ καλά; οὐ πάνυ ἔφην ἔτι ἔχειν ἐγὼ πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν προχείρως ἀποκρίνασθαι. Ἀλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος πυνθάνοιτο· φέρε, ὦ Σώκρατες, ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν τί ἐρᾷ; Γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῷ. Καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ, ᾧ ἂν γένηται τἀγαθά; Τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται. Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες κτλ.* 206 A: *οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ· ἢ σοὶ δοκοῦσιν; Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἦν δ' ἐγώ. Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἥ, οὕτως ἁπλοῦν ἐστὶ λέγειν, ὅτι ἄνθρωποι τοῦ ἀγαθοῦ ἐρῶσιν; Ναί, ἔφην. Τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν; Προσθετέον.*

Digitized by Google

schrieben wird; denn das würde, auch wenn die Unterscheidung nur bei Späteren sich fände, bei einem späteren Berichterstatter, auf den der betreffende Abschnitt jedenfalls zurückgeht, ganz erklärlich sein. Mehr fällt aber ins Gewicht, dass 138 die Anerkennung dieser Unterscheidung nicht im Allgemeinen den Stoikern nachgesagt sondern an bestimmte Namen unter den Früheren geknüpft wird: *τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὔροια βίου. κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὅρῳ τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπὸ τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκεῖσθαι, τέλος δ' εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταὐτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.* Ich glaube aber, das Resultat der angestellten Untersuchung ist hinreichend befestigt um auch diesem Zeugniss trotzen zu können. Man wird daher entweder annehmen, dass ein Späterer eine bei den späteren Stoikern allgemein anerkannte Lehre für Gemeingut des Stoicismus ansah und deshalb auch sämmtlichen Früheren zuschob, oder sich an die Möglichkeit halten, dass die Worte *τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες κτλ.* nur zu *οἱ ἀπὸ τούτων πάντες* gehören, also sich nur auf die späteren Stoiker nach Chrysipp beziehen, wodurch die Ungenauigkeit der darin enthaltenen Nachricht wenigstens um etwas vermindert würde.[1])

[1]) Uebrigens scheint wer diese Worte schrieb den Stoikern einen Widerspruch vorzuwerfen, dass sie erst die *εὐδαιμονία* mit dem *εὐδαίμων βίος* identifizirten und dann doch das *εὐδαιμονεῖν* von der *εὐδαιμονία* unterschieden. Es scheint nämlich, dass er seinerseits den Begriff des *εὐδαίμων βίος* von dem des *εὐδαιμονεῖν* nicht zu trennen wusste. Derselbe verwischt auch sonst feinere Unterschiede der Lehre wie namentlich in den Worten *δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι ἰσοδυναμεῖ τὸ κατὰ φύσιν κτλ.* Denn ein Stoiker, der mehre Klassen

Digitized by Google

Ebenso wie man hier die Verschiedenheiten der Lehre übersehen hat, die in der stoischen Darstellung des Stobäus hervortreten und dazu drängen dieselbe für zusammengesetzt anzusehen aus verschiedenen stoischen Schriften nicht nur sondern aus den Schriften verschiedener Stoiker, hat man dies auch in dem Abschnitt gethan, der 142 ff. von den gleichgiltigen Dingen (*ἀδιάφορα*) handelt. Hier werden zwei Arten der Adiaphora unterschieden, die Adiaphora, welche zwischen Gutem und Schlechtem mitten inne liegen, und die absoluten Adiaphora (*καθάπαξ ἀδιάφορα*), die unsere Triebe nach keiner Richtung zu erregen vermögen (*τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν*) und als deren Beispiele angeführt werden das Ausstrecken des Fingers in dieser oder jener Weise und das Aufheben von etwas, das im Wege liegt, eines Strohhalmes oder Blattes (*τὸ προτεῖναι τὸν δάκτυλον ὡδὶ ἢ ὡδὶ ἢ τὸ ἀνελέσθαι τι τῶν ἐμποδών, κάρφος ἢ φύλλον*). Was über die absoluten Adiaphora zu sagen war, scheint damit erledigt zu sein und die folgende Darstellung sich nur noch mit den Adiaphora beschäftigen zu sollen, welche zwischen Gut und Schlecht in der Mitte liegen. Dieselben werden eingetheilt in solche Dinge, die der Natur gemäss, in solche die ihr zuwider und in solche die ihr weder gemäss noch zuwider sind. Diese letzteren ist man berechtigt eben-

von Gütern unterschied und das *καλὸν* als das vollkommene Gut definirte (Diog. 100), konnte nicht jedes Gut (*πᾶν τὸ ἀγαθὸν*) für ein *καλὸν* erklären. Und doch wird diese Ansicht hier den Stoikern insgesammt zugeschrieben. Ebenso wenig war es richtig, wie hier ebenfalls geschieht, die Tugend mit dem was an ihr Theil hat (*τὸ μέτοχον ἀρετῆς*) zusammenzuwerfen. Ein Schriftsteller, der eine solche Manie hat das Verschiedenste zu identifiziren und zu confundiren verdient daher auch keinen Glauben, wenn er eine Lehre wie die Unterscheidung von *εὐδαιμονία* und *εὐδαιμονεῖν*, die wir aus anderen Gründen für die späterer Stoiker halten mussten, den Stoikern insgesammt beilegt.

Digitized by Google

falls nicht bloss für Adiaphora sondern für absolute Adiaphora zu halten. Da nun die absoluten Adiaphora schon vorher abgethan sein sollten, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass hier verschiedene Darstellungen derselben Sache in einander gearbeitet seien. In dieser Vermuthung musste man durch die Beispiele bestärkt werden, die in dem ersten Fall ganz andere, ja anderer Art sind als in dem zweiten: denn mit dem Angeführten halte man zusammen was als Beispiel des weder Naturgemässen noch Naturwidrigen gilt, den Zustand der Seele, in dem sie lügenhafter Verstellungen fähig ist, und den Zustand des Körpers, in dem er der Verwundung und Verstümmelung ausgesetzt ist (*ψυχῆς κατάστασιν καὶ σώματος, καθ᾽ ἣν ἡ μὲν ἔστι φαντασιῶν ψευδῶν δεκτική, τὸ δὲ τρωμάτων καὶ πηρώσεων δεκτικόν*). Und doch ist die Nothwendigkeit verschiedene Darstellungen als Quelle anzunehmen hier noch nicht vorhanden. Denn es wird uns gesagt, dass das Adiaphoron zu den relativen Begriffen gehöre und daher verschieden sei, je nachdem man es beziehe auf das glückselige d. i. das sittliche oder auf das natürliche Leben oder endlich auf unsere Triebe. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich wenigstens auseinander halten.[1]) Und warum sollen wir dies nicht thun, da sie den drei Arten des Adiaphoron entsprechen, die sich ohnedies aus der Darstellung ergeben. Mit den zwei Bedeutungen des Adiaphoron, die zu Anfang allein anerkannt wurden, lässt sich diese Dreiheit dadurch in Einklang bringen, dass sowohl das auf das natürliche wie das auf das sittliche Leben bezügliche Adiaphoron unter die

[1]) Die betreffenden Worte lauten: *τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρός τι λεγομένων εἶναι. διότι κἄν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν, ἐν ᾧπερ ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν.*



zwischen Gutem und Schlechtem in der Mitte liegenden Adiaphora gehört.[1]) Dem Versuche auf diese Weise eine einheitliche zusammenhängende Darstellung bis zu den Worten *ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν πλείω ἀξίαν ἔχειν* (S. 42, 7 Mein.) zu gewinnen stellt sich aber Stob 148 f. entgegen, wo das unseren Trieb erregende (*ὁρμῆς κινητικόν*) und das Naturgemässe für ein und dasselbe erklärt werden. Aber dieser Theil der Darstellung des Stobäus stimmt auch sonst nicht recht zum Anfang. Denn warum werden hier die absoluten Adiaphora, die unseren Trieb weder in der einen noch in der anderen Richtung zu erregen vermögen, noch einmal abgehandelt, noch einmal durch ein Beispiel erläutert, da beides doch schon zu Anfang geschehen war? Da das hier gewählte Beispiel überdies ein anderes ist (*τὸ περιττὰς ἢ ἀρτίας ἔχειν τὰς τρίχας*), so ist die Vermuthung kaum abzuweisen, dass der oben bezeichnete Theil der Darstellung und der Anfang aus verschiedenen Quellen geflossen sind. — Im zweiten Theil der Darstellung lesen wir nun ohne wesentlichen Anstoss weiter bis zu den Worten *ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν πλείω ἀξίαν ἔχειν* (S. 42, 7 Mein.). Diesen Worten nach soll eine neue Eintheilung der Adiaphora gegeben werden, und es folgt nun die in das Wünschenswerthe (*προηγμένα*)

[1]) Eine Dreitheilung der Adiaphora, aber freilich in einem etwas anderen Sinne, wird auch gegeben bei Sext. Emp. adv. dogm. V 59: *τὸ ἀδιάφορον δ' οἴονται* (die Stoiker) *λέγεσθαι τριχῶς, καθ' ἕνα μὲν τρόπον πρὸς ὃ μήτε ὁρμὴ μήτε ἀφορμὴ γίνεται, οἷόν ἐστι τὸ περιττοὺς ἢ ἀρτίους εἶναι τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τρίχας, καθ' ἕτερον δὲ πρὸς ὃ ὁρμὴ μὲν καὶ ἀφορμὴ γίνεται, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε, οἷον ἐπὶ δυοῖν δραχμῶν ἀπαραλλάκτων τῷ τε χαρακτῆρι καὶ τῇ λαμπρότητι, ὅταν δέῃ τὸ ἕτερον αὐτῶν αἱρεῖσθαι· ὁρμὴ μὲν γὰρ γίνεται πρὸς τὸ ἕτερον αὐτῶν, οὐ μᾶλλον δὲ πρὸς τόδε ἢ τόδε. κατὰ δὲ τρίτον καὶ τελευταῖον τρόπον φασὶν ἀδιάφορον τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συλλαμβανόμενον κτλ.* Ebenso Pyrrh. hyp. III 177. Vgl. auch Zeller III[a] 261, 1.

und Verwerfliche (ἀποπροηγμένα). Dass diese Eintheilung wenigstens zum Theil mit der vorhergegebenen zusammenfällt, zeigen die Beispiele, ὑγίεια εὐαισθησία als Beispiel des Wünschenswerthen und ὑγίεια αἰσθητηρίων ἀρτιότης als Beispiel des Naturgemässen. Die Identität beider folgt auch aus der Beziehung, in die ausdrücklich das Wünschenswerthe zum naturgemässen Leben gesetzt wird.[1]) Trotzdem wird diese der vorhergegebenen so nah verwandte Eintheilung äusserlich mit ihr in keiner Weise verbunden. Man sollte erwarten, dass das Verhältniss beider zu einander näher bezeichnet und namentlich angegeben werde, in wie fern sich beide berühren und in wie fern nicht. Statt dessen dient der abrupte Anfang dieses Theils eher dazu den Leser irre zu führen, da er ganz so lautet, als ob eine vollkommen neue, der vorhergehenden ganz fremde Eintheilung der Adiaphora gegeben werden sollte. Um die Verwirrung noch zu vermehren macht es ganz den Eindruck als ob die Dinge, die weder wünschenswerth noch verwerflich sind (τὰ οὔτε προηγμένα οὔτε ἀποπροηγμένα), mit den absoluten Adiaphora, die unsern Trieb nach keiner Richtung erregen, identisch sein sollten.[2]) Der Schluss ist sonach gerechtfertigt,

[1]) Denn zu den wünschenswerthen Dingen sollen alle die Künste gehören, ὅσαι δύνανται συνεργεῖν ἐπιπλεῖον πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον, und der höhere Rang, den das Naturgemässe und Wünschenswerthe der Seele (τὰ περὶ τὴν ψυχὴν κατὰ φύσιν ὄντα καὶ προηγμένα) gegenüber dem Körperlichen und Aeusseren einnimmt, wird an dem grösseren Werth (denn Heine Stob. eclog. loci nonn. S. 10 hat unzweifelhaft richtig ἀξίαν statt εὐεξίαν hergestellt) erkannt, den es für das naturgemässe Leben besitzt.

[2]) Wenigstens bei Sext. Emp. adv. dogm. V 62 erscheint als Beispiel des weder Wünschenswerthen noch Verwerflichen τὸ ἐκτεῖναι ἢ συγκάμψαι τὸν δάκτυλον. Ein Beispiel des absoluten Adiaphoron bei Stobäus war aber τὸ προτεῖναι τὸν δάκτυλον. Vgl. Diog. VII 104.

Digitized by Google

dass was Stobäus als eine neue Eintheilung der Adiaphora gibt, nur eine Eintheilung ist, die aus einer anderen stoischen Schrift stammt. Die eine Gränze des Theils, der aus einer anderen Quelle geflossen ist, ist damit gezogen. Er beginnt mit den Worten *ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν πλείω ἀξίαν ἔχειν*. Dass er mit den Worten *καὶ ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχειν* (S. 43, 7 Mein.) schliesst, folgt daraus, dass in dem sich hieran anschliessenden Theile [1]) die Schmerzlosigkeit (*ἀπονία*) unter die naturgemässen Dinge der höchsten Klasse gezählt wird (p. 150). Damit verträgt es sich aber nicht, wenigstens nicht innerhalb derselben Schrift, dass der Schmerz (*πόνος*) als weder wünschenswerth noch verwerflich gilt (p. 146). — Was nun den dritten Theil betrifft, der mit den Worten *ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι* beginnt und sich bis zum Ende des ganzen Abschnittes erstreckt, so haben wir keinen Grund ihn nicht für eine einheitliche und ursprünglich zusammenhängende Darstellung zu halten. Das characteristische derselben ist, dass sie die verschiedenen Eintheilungen der Adiaphora, die vorher unvermittelt neben einander standen, unter einander in einen systematischen Zusammenhang gebracht hat. Zuerst ist von den absoluten Adiaphora die Rede. Dieselben werden mit klaren Worten als solche bezeichnet, die weder naturgemäss noch naturwidrig sind. Darauf wird der Inhalt des Naturgemässen deutlich gemacht und dieser schliesslich zurückgeführt auf das was einen Werth hat (*πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν*

[1]) Der Anfang desselben lautet analog dem des vorhergehenden: *ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων φασὶ τὰ μὲν εἶναι*. Der vorhergehende Theil begann: *ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν πλείω ἀξίαν ἔχειν*. Dies berechtigt zu dem Schlusse, dass auch das Verhältniss dieses Theils zum vorhergehenden dasselbe sein wird wie das des vorhergehenden zum ersten.

Digitized by Google

p. 152). Da nun das was einen Werth hat, wieder eingetheilt wird in das was einen grossen und das was einen geringen Werth (*τῶν δ' ἀξίαν ἐχόντων τὰ μὲν ἔχειν πολλὴν ἀξίαν τὰ δὲ βραχεῖαν* p. 154) und das was einen grossen Werth hat dasselbe sein soll wie das Wünschenswerthe, so ist damit auch der noch fehlende Uebergang vom Naturgemässen zum Wünschenswerthen vollzogen. Eine solche Darstellung, die die einseitigen Anderer zu einem Ganzen verarbeitet hat, muss natürlich aus der Schrift eines jüngeren Stoikers genommen sein. Dies wird auch durch die Namen des Diogenes und Antipater bestätigt, die uns in diesem Theil begegnen (p. 152 f.)[1] Man kann endlich darin, dass

---

[1]) Das Verhältniss der auf diese beiden Philosophen zurückgeführten Eintheilungen der *ἀξίαν ἔχοντα* ins Klare zu bringen wird bei der Verderbniss des Textes kaum möglich sein. In die Irrthümer Heines (Stob. eclog. loci nonn. S. 10 f.) brauchen wir deshalb nicht zu verfallen. Der überlieferte Text lautet nach Meineke: *τὴν δὲ ἀξίαν λέγεσθαι τριχῶς, τὴν δὲ δόσιν καὶ τὴν καθ' αὑτό, καὶ τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ, καὶ τὴν τρίτην ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἱρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας.* Meineke machte daraus *τήν τε δόσιν καὶ τιμὴν καθ' αὑτό,* wobei er annimmt, dass vor *καθ' αὑτὸ* das Wort *πράγματος* ausgefallen sei; ebenso gewaltsam und nicht überzeugend ist sein anderer Vorschlag zu schreiben *τήν τε δόσιν τὴν καθ' αὑτήν.* Heine ging von der Voraussetzung aus, dass Antipaters Eintheilung mit der des Diogenes identisch gewesen sei. Nun hatte Diogenes als dritte Art der *ἀξία* diejenige bezeichnet, *καθ' ἥν φαμεν ἀξίωμά τινα ἔχειν* (denn dass die hierauf folgenden Worte *καὶ ἀξίαν* zu streichen sind, scheint mir unzweifelhaft, obgleich weder Meineke noch Heine es bemerkt haben), *ἥπερ περὶ ἀδιάφορα οὐ γίνεται ἀλλὰ περὶ μόνα τὰ σπουδαῖα.* Diese dritte Art kann aber nur in der ersten Art der vorher gegebenen und vielleicht auf Antipater zurückgehenden (denn sicher folgt es daraus, dass er als Urheber des Namens der dritten Art erwähnt wird, noch nicht) Eintheilung stecken. Heine wollte deshalb verleitet überdies wohl durch *καθ'*

über die Ansicht des Diogenes so eingehend berichtet wird, eine gewisse Vorliebe gerade für diesen Stoiker entdecken.

αὐτὸ dieses ἀξίωμα hier einsetzen und schreiben: τήν τε δόσιν καὶ τὸ ἀξίωμα καθ' αὑτό. Diese Aenderung ist aber gewaltsam und auch darum nicht glücklich, weil nach ἀξίωμα in der strengen hier vorauszusetzenden Bedeutung des Wortes ein καθ' αὑτὸ überflüssig ist. Sie ruht ausserdem auf der falschen Voraussetzung, dass die vorher gegebene, vielleicht Antipater gehörende und die Eintheilung des Diogenes in allen Stücken gleich sind. Statt dessen sehen wir, dass Diogenes mit δόσις auf jeden Fall etwas Anderes bezeichnete als Antipater. Was dieser oder vielmehr der Urheber der früheren Eintheilung darunter verstand, darüber kann man im Zweifel sein. Ist Meinekes Aenderung des überlieferten τὴν δὲ in τήν τε richtig, dann verstand er darunter eine einzelne Art der ἀξία. Es ist aber nicht undenkbar, dass das überlieferte τὴν δὲ richtig ist und vor demselben ein paar Worte ausgefallen sind, die das Wort δόσις als ein Synonymum von ἀξία bezeichneten. Dann konnte an τὴν δὲ δόσιν mit einem dreifachen καὶ eine Eintheilung angeknüpft werden, die schliesslich der ἀξία galt. Ich würde diese Vermuthung nicht geäussert haben, wenn sie nicht durch καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων bis zu einem gewissen Grade bestätigt würde. Mag man nun aber das Eine oder das Andere annehmen, das Wort δόσις für ein allgemeines alle drei Arten umfassendes oder nur für die Bezeichnung einer einzigen Art halten, auf jeden Fall war die Bedeutung, die Diogenes mit diesem Worte verband, eine andere. Denn nach ihm ist δόσις eine κρίσις, ἐφ' ὅσον κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ ἐφ' ὅσον χρείαν τῇ φύσει παρέχεται. Oder, mit andern Worten, sie drückt den Werth aus, der dem Wünschenswerthen (προηγμένα) zukommt; denn dessen beide Arten, wie sie bei Diog. VII 107 unterschieden werden, die δι' αὑτὰ προηγμ. (mit der Begründung ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί) und die δι' ἕτερα (mit der Begründung ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας) sind doch in den Worten ἐφ' ὅσον κατὰ φύσιν ἐστὶν κτλ. unverkennbar angedeutet. Was Diogenes durch δόσις bezeichnete, fällt daher mit der dritten Art der ersten Eintheilung zusammen, die Antipater ἐκλεκτικὴ ἀξία nannte. Die Uebereinstimmung zwischen der ersten und zweiten Eintheilung ist also keineswegs der Art, dass man annehmen müsste, das Wort ἀξίωμα habe auch schon in der ersten dieselbe Verwendung wie in der zweiten gefunden. Zu der

Digitized by Google

Dazu würde nicht übel stimmen, dass vorher, noch in demselben Theile der Darstellung (pag. 150), der Ruhm (δόξα)

Annahme Heines aber, dass die zwischen den beiden Eintheilungen bestehenden Unterschiede auf einem Missverständniss des von Stobäus benutzten Quellenschriftstellers beruhen, sind wir bei den vielen Meinungsverschiedenheiten der einzelnen Stoiker unter einander in keiner Weise berechtigt. — Zur richtigen Auffassung der ganzen auf Antipater und Diogenes bezüglichen Stelle kann noch Folgendes dienen. Das Wort *δόσις* in der seltenen Bedeutung, die wir hier haben und über die auch die Wörterbücher Auskunft geben, ist von Heine bereits richtig gefasst worden. Unter den Stellen, die man zum Belege beigebracht hat, scheint man bisher übersehen zu haben Epiktet diss. II 22, 30: *θαῤῥῶν ἀποφαίνου ὅτι φίλοι ὥσπερ ὅτι πιστοί, ὅτι δίκαιοι. ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φιλία, ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ τῶν δ' ἄλλων οὐδενός.* Bei Schweighäuser wird dies unter dem Text übersetzt mit honestarum rerum communicatio. Im Index hält er zwar dieselbe Erklärung fest, indem er *δόσις* durch impertitio wiedergibt, kann aber doch seine Bedenken nicht unterdrücken und vermuthet, dass *διάδοσις* zu schreiben sei, in dem Sinne von mutua impertitio, communicatio. Von einem Geben oder gegenseitigen Mittheilen des *καλόν*, im Sinne von honestum, konnten aber die Stoiker kaum sprechen. Dagegen ist *δόσις* im Sinne von Werthschätzung hier ganz am Platze, wo der Gedanke ausgedrückt werden soll dass Freundschaft nur bei guten Menschen möglich ist. Denn *δόσις τοῦ καλοῦ* ist so viel als *δόσις τῆς ἀρετῆς* und nach Stob. ecl. II 214 ist diese nur den Guten, niemals den Schlechten eigen. — Die Worte, in denen die beiden ersten Bedeutungen von *ἀξία* nach Diogenes zusammengefasst und der dritten gegenübergestellt werden, finde ich weder bei Meineke noch bei Heine richtig interpungirt. Sie schreiben: *καὶ ταύτας μὲν τὰς δύο ἀξίας καθ' ἃς λέγομέν τινα τῇ ἀξίᾳ προῆχθαι. τρίτην δέ φησιν εἶναι, καθ' ἣν κτλ.* In diesem Falle müsste man aber den Text für verderbt halten und etwa nach *μὲν* ein *εἶναι* hinzufügen; setzen wir nach *προῆχθαι* nur ein Komma, so ist dies nicht nöthig und das *εἶναι* des zweiten Satzes gilt mit für den ersten. — Zu den Worten *καὶ τὴν τρίτην ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει* bemerkt Heine S. 11: hanc non Antipater solus, sed omnes Stoici *ἐκλεκτικὴν* dixerunt. Zum Beweise, dass *ἐκλεκτικὴ ἀξία* ein in der stoischen Schule allgemein üblicher



nicht zu den *καθ' αὑτὰ ληπτὰ* sondern zu den *δι' ἕτερα* oder *ποιητικὰ* gerechnet wird. Dass dies wohl der Ansicht des Diogenes aber keineswegs der aller Stoiker entsprach, lernen wir aus Cicero d. fin. III 57 (vgl. S. 252). Es ist bemerkenswerth, und kann für die Entdeckung der Quelle vielleicht einen Fingerzeig geben, dass sowohl der späte Stoiker des Stobäus wie der ebenfalls späte Stoiker, den Cicero für das dritte Buch seiner Schrift de finibus benutzt hat, der älteren und strengeren Ansicht des Diogenes gegenüber der späteren und milderen den Vorzug geben. Und es kommt weiter in Betracht, dass ebenso wie der Stoiker des Stobäus auch der Ciceros noch anderwärts (vgl. 33 u. 49) seine Vorliebe gerade für Diogenes zu erkennen gibt.

Ausdruck war, beruft sich Heine auf Plut. de comm. not. c. 26: *ἐκεῖνα (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) αὐτὰ καὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα.* Dabei hat er aber übersehen, dass die hier vorausgesetzte Definition des höchsten Gutes diejenige ist, welche anderwärts Antipater zugeschrieben wird (vgl. S. 232 ff.), und dass Plutarch in der Polemik, der die angeführte Stelle angehört, unter den Stoikern vorzüglich Antipater im Auge hat (vgl. Plutarch a. a. O. p. 1072 F). Ebenso wenig ist Stob. p. 142 (S. 41, 21 Mein.) beweisend, auf den sich Heine gleichfalls beruft; denn so viel haben die bisherigen Untersuchungen gelehrt, dass was Stobäus als die Lehre aller Stoiker darstellt, bisweilen nur die von einzelnen ist. Dass wenigstens Antipaters Lehrer Diogenes sich dieses Ausdrucks noch nicht bedient hatte, wird durch Stobäus wahrscheinlich; denn aus dessen eben besprochenen Worten müssen wir schliessen, dass die Stelle desselben bei ihm die *δόσις* vertrat.

Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig

Digitized by Google

UNTERSUCHUNGEN

ZU

CICERO'S PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN

VON

RUDOLF HIRZEL

II. THEIL

DE FINIBUS. DE OFFICIIS.

ZWEITE ABTHEILUNG

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1882.



Inhalt.

Google

Die Schrift de finibus bonorum et malorum.

1. Das dritte Buch.

Ueber die Quelle dieses Buches sind verschiedene Ansichten laut geworden. Frühere wie Görenz und Petersen [1]) hielten für die alleinige Quelle eine Schrift Chrysipps. Daran dass ein und der andere Abschnitt wenigstens mittelbar von diesem Philosophen stammt, halten auch noch Zeller III[a] 208, 2 und besonders Birt de Halieuticis S. 87 f. fest. Umfassender und eingehender hatte nur Madvig exc. V. S. 830 f.[2] die Frage erörtert, war aber zu keinem ganz festen Resultate gelangt. Doch gilt ihm wenigstens so viel als wahrscheinlich, dass Cicero sich vorzüglich an Diogenes oder doch einen Anhänger desselben angeschlossen, für einzelne Theile aber Andere, Chrysipp [2]) und Panätius oder Posidon benutzt hat.

Ehe wir untersuchen, welchen Stoiker Cicero sich zum Führer bei seiner Darstellung gewählt hat, müssen wir die Vorfrage stellen, ob eine oder mehrere Schriften die Quelle gewesen sind. Die Wahrscheinlichkeit, dass es nur eine Schrift war, wird immer dann vorhanden sein, wenn die Dar-

---

[1]) Dessen in der Schrift Philosophiae Chrysippeae Fundamenta S. 265 ausgesprochene Ansicht ich nur aus Madvig zu de finib. exc. V S. 830[2] kenne.

[2]) Vgl. in der Anmerkung zu 18 die Worte: exempla sine dubio Cicero sumpsit a Chrysippo



stellung sich von Anfang an als eine planmässige und wohl gegliederte zeigt. Lässt sich nun ein solcher durchgeführter Plan erkennen? Zuerst wird aus der Natur des Menschen, ihren Trieben und ihrer Entwicklung der Beweis geführt, dass das höchste und einzige Gut des Menschen in einem tugendhaften und deshalb mit sich und der Natur übereinstimmenden Leben besteht (16—26). Darauf folgt ein Beweis (27 f.) der zu demselben Ergebniss führt und sich auf die Schlüsse gründet, dass alles was gut ist weil lobenswerth auch tugendhaft (honestum) sein müsse und dass, weil man sich nur des glückseligen Lebens rühme, rühmenswerth aber nur das tugendhafte sei, tugendhaft und glückselig zusammenfallen. Diesen wiederholten Beweis scheint Madvig de fin. S. 831 für eigentlich überflüssig zu halten, wenn er die Schuld davon auch nicht Cicero sondern den Stoikern geben will. Da er aber mit verschiedenen Mitteln geführt wird, so ist er nicht überflüssig sondern bestätigt den vorhergehenden; was dieser aus der Natur des Menschen gefolgert hatte, das folgert er aus dem Begriff des Guten und der Glückseligkeit, er ist der dialektische Beweis während man den andern den anthropologischen nennen könnte. Dass das höchste Gut nicht in etwas Aeusserem beruht, sondern ein bestimmter Zustand unserer Seele ist, ist hiernach festgestellt. Da aber in so weit die stoische Ansicht von der Herills, Aristons und des Arkesilaos sich nicht unterscheidet, so ist der nächste Abschnitt (30—33) dem Nachweis gewidmet, dass und worin die stoische Ansicht von den genannten wesentlich abweicht. Dem entspricht es, dass erst jetzt die eigenthümlich stoische Auffassung des höchsten Gutes in einer Definition zusammengefasst wird (31: circumscriptis igitur eis sententiis, quas posui, et eis, si quae similes earum sunt, relinquitur, ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem

Digitized by Google

quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere). Zwar die Elemente dieser Definition, das Wissen (21 simul autem cepit intellegentiam etc.) und das Wählen des Naturgemässen lassen sich schon 20 ff. zusammenlesen; dass sie aber verbunden das höchste Gut bilden, wird nicht ausdrücklich gesagt, und der Hauptnachdruck offenbar nicht darauf gelegt, dass zum höchsten Gut auch das Streben nach dem Naturgemässen gehört, sondern darauf, dass in dem Naturgemässen das höchste Gut noch nicht enthalten ist. Es ist daher auch ganz begreiflich, dass jetzt, nachdem das Streben nach dem Naturgemässen ausdrücklich in die Definition des höchsten Gutes aufgenommen worden ist, noch einmal hervorgehoben wird, dass trotzdem das höchste Gut nicht in etwas Aeusserem, wie das Naturgemässe sein würde, beruht sondern innerhalb der Seele zur Vollendung kommt; diese erläuternde Bemerkung, obgleich sie nur wiederholt, was im Wesentlichen schon 24 gesagt war, ist also auch hier nicht überflüssig. — Hiermit scheint die Frage nach dem höchsten Gut abgethan zu sein und es folgt ein Abschnitt, der sich mit den Gütern beschäftigt (33—50). Voran geht die Definition des Guten. Madvig (zu 33 u. S. 831 Anm.) macht es Cicero, oder vielmehr dem Stoiker, dem dieser folgte, zum Vorwurf, dass er die Definition des Guten erst jetzt bringt, nachdem schon längst vom höchsten Gut die Rede gewesen ist. Dieser Vorwurf verliert aber an Kraft, sobald wir an der Stelle der lateinischen Uebersetzung uns das griechische Original denken. Denn wo Cicero vom höchsten Gut spricht, da wird der Grieche *τέλος* (vgl. 26) gesagt haben. Vom höchsten Ziele menschlichen Strebens kann man aber sprechen, auch ohne dass vorher eine Definition des Guten gegeben wird. Es bleibt sonach nur der Abschnitt (27) übrig, in dem durch einen dialektischen Schluss aus dem Begriff des

Digitized by Google

Guten bewiesen wird, dass nur was sittlich und tugendhaft ist (honestum) auch gut sei. Da hier für den Schluss der Begriff des Guten (insofern er wenigstens das Merkmal des Lobenswerthen enthielt) vorausgesetzt wird, so, scheint es, hätte man sich methodischer Weise vorher über ihn verständigen und an die Spitze die Definition des Guten stellen müssen. Ehe man aber hieraus den Stoikern einen Vorwurf macht, sollte man sich lieber daran erinnern, dass auch Aristoteles der eigentlich wissenschaftlichen Erörterung solche dialektische den fraglichen Begriff schon voraussetzende Beweise voranzustellen pflegt. Dass daher die Definition des Guten auch nach einem solchen Beweise noch ihren guten Platz haben kann, darf füglich nicht bestritten werden. Eine andere Frage ist aber, ob der ganze Abschnitt über die Güter, den diese Definition einleitet, hier an seiner rechten Stelle ist und in welchem Zusammenhange er mit dem Vorhergehenden steht. Oder vielmehr es ist keine Frage für den, welcher daran denkt, dass das höchste Gut oder das naturgemässe Leben mit der Glückseligkeit zusammenfällt, die Glückseligkeit aber durch die einzelnen Güter gebildet wird.[1]) Der erste Abschnitt hat es hiernach mit der Feststellung des tugendhaften Lebens als des höchsten Gutes zu thun und knüpft daran eine Definition, in der die Umrisse dieses Begriffes schärfer gezogen werden; was sich hieran anschliesst, zunächst der Abschnitt über die Güter, beschäftigt sich mit der Ausfüllung dieser Umrisse. Auf Grund der gegebenen Definition des Guten mussten zunächst die

---

[1]) Daher definirten Stoiker ein Gut als *τὸ συλλαμβανόμενον πρὸς εὐδαιμονίαν* oder *τὸ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας* (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 172, adv. dogm. V 30). Dass diese Auffassung dem Stoiker Ciceros nicht fremd war, sehen wir aus 55; dieselbe setzen auch 41 die Worte non ex omni, quod aestimatione aliqua dignum sit, conpleri vitam beatam voraus.

Digitized by Google

Tugenden als Güter anerkannt werden. Diese Anerkennung setzt Ciceros ganze Darstellung voraus, der griechische Stoiker hat sie, wie kaum zu bezweifeln ist, ausdrücklich ausgesprochen. Auf Grund derselben Definition konnten nun aber auch diejenigen Güter, die irrthümlich als solche gelten, wie die Lust und andere, von dem Begriff des Guten ausgeschlossen werden. Aus solchen irrthümlichen Vorstellungen über das was gut ist, entspringen aber nach stoischer Lehre die Leidenschaften (vgl. z. B. Cicero Tuscul. III 24). Man wird es daher nicht mehr so auffallend finden, dass in einer Darstellung der Güterlehre (35) auch eine Bemerkung über die Leidenschaften steht, und vielmehr Madvigs Urtheil (in der Anmerkung a. a. O.), der diese Bemerkung für eine hier von Cicero am unrechten Orte eingeschaltete hält, und noch mehr das von Bake (zu Cicero de legg. S. 262), der sie einem Interpolator des Textes zuschreibt, für voreilig erklären. Der Anspruch, den die Lust und was sonst noch fälschlich für ein Gut gehalten wird vermittelst der Leidenschaften erheben, geht dahin für das alleinige Gut zu gelten. Dieser Anspruch ist also zurückgewiesen. Wenn aber auch nicht für das einzige, so könnte man sie doch für das höchste Gut halten, zu dessen Erreichung die Tugend nur ein Mittel ist. Diese Ansicht wird von dem, was 36—41 folgt, widerlegt. Die Tugend wird vielmehr nur um ihrer selbst willen begehrt, ist ein *δι᾽ αὑτὸ αἱρετόν*. Drückt man den Anspruch der äusseren Güter noch um einen Grad tiefer herunter, so kommt man auf die peripatetische Ansicht, nach der die äusseren Güter gewissermassen neben den Tugenden stehen und mit ihnen zusammen den Inhalt der Glückseligkeit bilden. Gegen diese peripatetische Ansicht, die die Glückseligkeit von äusseren Bedingungen, darunter auch der Zeit, abhängig macht, wendet sich 41—49. Es bleibt noch eine Möglichkeit übrig, dass jene Güter als solche gelten dürfen, nicht

Digitized by Google

weil sie den Tugenden übergeordnet, auch nicht, weil sie ihnen gleichgeordnet, sondern weil sie ihnen dienstbar und die Mittel und Wege sind, durch die wir zu den Tugenden d. i. dem Guten gelangen. Namentlich könnte man unter diesem Gesichtspunkte den Reichthum für ein Gut erklären.[1]) Indessen, wie eingewendet wird, doch nur in dem Falle, dass die Tugenden in derselben Weise vom Reichthum abhängig wären, wie sinnlicher Genuss und Gesundheit. Dies wird aber entschieden verneint. Nach dem Gesagten wird man dem Urtheil von Madvig (zu 49 und S. 830), dass die Bemerkung über den Reichthum an ganz unpassender Stelle stehe, nicht beistimmen können. Jedenfalls so viel wird man festhalten müssen, dass in einem Abschnitt, in dem überhaupt die äusseren sogenannten Güter berücksichtigt werden, auch vom Reichthum die Rede war. Von den Gütern sind also Reichthum und dergleichen auszuschliessen. Dies führt von selbst dazu, nachdem das Kapitel über die Güter beendet ist, ein Wort auch über die Adiaphora zu sagen, unter denen dem Reichthum, der Gesundheit u. s. w. als wünschenswerthen Dingen eine bevorzugte Stelle angewiesen wird (50—55). Dass nach den Gütern auch die Adiaphora besprochen werden, hat man ganz in der Ordnung gefunden; um so mehr Anstoss aber hat man daran genommen, dass ohne Vermittlung an die Erörterung der Adiaphora eine Eintheilung der Güter, die in τελικὰ und ποιητικά, angehängt wird (vgl. Madvig S. 831). Und scheinbar verstärkt das Folgende (56—58) noch diesen Anstoss, indem hier abermals von den Adiaphora die Rede ist; hiernach scheint durch die Eintheilung der Güter der ursprüngliche Zusammenhang der auf die Adiaphora bezüglichen Erörterung gestört zu werden.

---

[1]) Man könnte ihn zu den Gütern der zweiten der beiden Klassen, die 55 unterschieden werden, den ποιητικά, rechnen wollen.

Digitized by Google

In Wahrheit gibt gerade dieses Folgende den Fingerzeig, der uns den Plan finden lehrt, der auch in dieser scheinbaren Verwirrung nicht fehlt. Denn in diesem Folgenden wird eine Eintheilung der wünschenswerthen Dinge (*προηγμένα*) gegeben; dem geht parallel die Eintheilung der Güter. Vorher dagegen war von den wünschenswerthen Dingen überhaupt und ebenso von den Gütern überhaupt die Rede, ohne dass die einen oder die andern weiter in Arten gesondert wurden. Es geht also ein allgemeiner sowohl die Güter als die wünschenswerthen Dinge betreffender Abschnitt voraus und es folgt ein ebenfalls beide umfassender spezialisirender. Ich wüsste nicht was sich gegen diese Disposition einwenden liesse. Da die Pflichten sich auf die Adiaphora beziehen, so reiht sich ganz passend das sie betreffende Kapitel an den jene erörternden Abschnitt (58—69); passend ist in dem Zusammenhange der ganzen Darstellung ein solches Kapitel über die Pflichten auch deshalb, weil die Erfüllung der Pflichten ein Theil der (31) aufgestellten Definition des höchsten Gutes ist,[1] in einer diese Definition erläuternden Darstellung also auch dieser Theil nicht übergangen werden durfte. Ganz in der Ordnung ist es ferner auch, dass in diesem Kapitel über die Pflichten zuerst von den Pflichten des Menschen gegen sich selber (60—62) und danach von denen gegen die Gesammtheit (62—69) die Rede ist. Die Erfüllung der Pflichten zieht aber auch gewisse Wirkungen nach sich, von denen deshalb 69 gesprochen wird; und da das pflichtgemässe Handeln selber ein doppeltes ist, ein vollkommenes und ein nicht vollkommenes, so werden auch die Wirkungen dem ent-

[1] Denn dass mit der Auswahl des Naturgemässen die Erfüllung der Pflichten im Wesentlichen identisch ist, zeigt 20. Vgl. ausserdem in dem Abschnitt über die Entwickelung der stoischen Philosophie S. 233, 2.

Digitized by Google

sprechend in zwei Arten geschieden, die ὠφελήματα und εὐχρηστήματα. In einem andern Sinne war von dem ὠφέλημα schon 33 die Rede gewesen, wo es sich darum handelte das Wesen des Guten zu bestimmen und daher auch sein Verhältniss zum ὠφέλημα genau bezeichnet werden musste. Hier musste noch einmal davon gesprochen werden theils um es von dem εὐχρήστημα zu unterscheiden theils — und das ist in einer Darstellung, die es mit dem höchsten Gut zu thun hat, das Wichtigere — um dem Missverständniss vorzubeugen. als ob diese Wirkungen des pflichtgemässen und tugendhaften Handelns zugleich sein Zweck wären. Gegen diese Auffassung wird 70 f. energisch protestirt und noch einmal hervorgehoben, dass das tugendhafte Leben seinen Zweck in sich selber trage. Damit scheint der Begriff des höchsten Gutes erschöpft und nach allen Seiten klar gestellt zu sein. Je bedeutender aber die Rolle ist, die die Tugenden darin spielen, desto mehr musste ein Mangel der bisherigen Darstellung, der sie betrifft, bemerkt und ergänzt werden. Es war nämlich bisher, wenn von den Tugenden gesprochen wurde, immer nur von den ethischen die Rede gewesen, aber nicht von den sogenannten dialektischen und physischen. Dass auch diese zu den Tugenden gehören und zum Erlangen des höchsten Gutes unentbehrlich sind, wird deshalb 72 f. nachgewiesen. Nicht unpassend konnte die Darstellung des höchsten Gutes mit einem Hinweis auf den Weisen geschlossen werden, in dem dieses Ideal zur Erscheinung kommt: unmöglich ist es daher nicht, dass auch das Loblied, das ihm Cicero 75 singt, im griechischen Original sein Vorbild hatte.

Es beruht hiernach die Gedankenfolge der ciceronischen Darstellung auf einer bestimmten sachgemässen Ordnung auch da, wo die Uebergänge von einem zum andern fehlen und Vorhergehendes und Folgendes abgerissen neben einander stehen. Dass die überleitenden Gedanken, die ich ergänzt

Digitized by Google

habe, immer dieselben waren, die sich schon in der griechischen Urschrift fanden, kann ich natürlich nicht behaupten. Aber die Möglichkeit allein, solche überleitende Gedanken zu finden, genügt schon um es wahrscheinlich zu machen, dass die einzelnen Bestandtheile der Darstellung ihren Ort nicht dem blinden Zufall oder rücksichtsloser Willkür verdanken sondern einem schon vorher feststehenden wohl überlegten Plane. Dass Cicero diesen Plan selbst entworfen habe, ist eine Annahme, die wohl allen denen, die seine philosophische Schriftstellerei kennen, fern liegt. Das Gegentheil wird ausserdem wahrscheinlich durch die Art wie er seinen Cato sich über den Zusammenhang der ganzen Darstellung 74
äussern lässt: sed jam sentio me esse longius profectum quam proposita ratio postularet. verum admirabilis conpositio disciplinae incredibilisque rerum traxit ordo, quam, per deos immortalis! nonne miraris? quid enim aut in natura, qua nihil est aptius, nihil descriptius, aut in operibus manu factis tam conpositum tamque conpactum et coagmentatum inveniri potest? quid posterius priori non convenit? quid requiritur, quod non respondeat superiori? quid non sic aliud ex alio nectitur, ut, si unam litteram moveris, labent omnia? nec tamen quicquam est quod moveri possit. Hiernach hat der Darstellende den Zusammenhang in die Gedanken nicht erst hineingebracht sondern ihn bereits vorgefunden und sich daran gebunden. Was hier zum Schluss im Allgemeinen ausgesprochen wird, das bestätigt im Einzelnen die vorangehende Darstellung. Dass die Ordnung und Folge der Gedanken nicht Cicero sondern dem Stoiker, dem er sich anschliesst, gehört, hatte schon Madvig (S. 830) vermuthet und zu diesem Zweck auf 33 (bonum autem, quod in hoc sermone totiens usurpatum est, id etiam definitione explicatur) und 50 (deinceps explicatur differentia rerum) verwiesen. Denn solche Wendungen, wie namentlich die an zweiter Stelle angeführte,



haben nur dann einen Sinn, wenn die Folge der Gedanken dem Darstellenden bereits gegeben war. Mit ebenso gutem Recht hätte aber Madvig auch noch hinweisen können auf 26 (videamus nunc, quam sint praeclare illa his, quae jam posui, consequentia), 41 (his igitur ita positis sequitur magna contentio), und 55 (sequitur illa divisio).[1]) Welcher Art die griechische Schrift war, aus der Cicero nicht bloss den Inhalt seiner Darstellung sondern auch die Ordnung entnahm, diese Frage hat Madvig nicht einmal aufgeworfen; vielmehr scheint er es für selbstverständlich zu halten, dass es eine Zusammenstellung der gesammten stoischen Ethik war.[2]) Solche Gesammtdarstellungen scheinen die ἠθικὴ Apollodors (Diog. 102. 121. 129) und der ἠθικὸς λόγος Posidons (Diog. 91. Bake S. 244) gewesen zu sein. Dagegen dass auf eine solche Darstellung die Ciceros zurückgeht, spricht aber die Disposition derselben. Während nämlich in dieser die Bemerkung über die Leidenschaften (35), wie wir sahen, ganz an ihrem Platze ist, würde dieselbe in einer Gesammtdarstellung der Ethik an diesem Orte sehr unpassend sein. Denn nach der stoischen Eintheilung der Ethik (Diog. 84) bildete der Abschnitt über die Leidenschaften darin einen besonderen Theil und war namentlich ganz getrennt von dem über die Güter. Bei Cicero dagegen treffen wir die Bemerkung über die Leidenschaften mitten in dem Abschnitt über die Güter. Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der (55) gegebenen Eintheilung der Güter. Dieselbe ist bei Cicero zwischen Abschnitte eingeschoben, deren Gegenstand die Adiaphora sind:

---

[1]) Freilich würde Madvig mit dieser Auffassung der letzten Stelle sich selber widersprochen haben; denn er ist, wie schon erwähnt (S. 572), der Ansicht, dass der Inhalt derselben dort erst von Cicero und zwar am unrechten Orte eingefügt worden sei.

[2]) In dieser Meinung war ihm übrigens, wie ich durch Madvig S. 830 lerne, schon Petersen vorausgegangen.

Digitized by Google

in einer systematischen Darstellung der Ethik wäre ihr Platz vorher in dem Abschnitte gewesen, der es mit dem Guten zu thun hat.[1]) Nun meint Madvig freilich, dass die Bemerkung über die Leidenschaften sowohl wie die Eintheilung der Güter erst von Cicero an jene Stellen versetzt worden sind, an die sie nicht gehören. Wir haben aber auch schon gesehen, dass diese Meinung unbegründet ist, sobald wir lediglich den Zusammenhang der ciceronischen Darstellung berücksichtigen. Sollten wir sie trotzdem annehmen, dann müsste es zweifellos oder doch äusserst wahrscheinlich sein, dass die ciceronische Darstellung ein Auszug aus einem die ganze Ethik umfassenden Werke ist. Worauf gründet sich aber diese Annahme? Madvig (S. 826 f.) scheint Gewicht auf die Uebereinstimmung zu legen, in der die Ordnung der ciceronischen Darstellung mit der der stoischen Ethik bei Diogenes steht. Was er in dieser Hinsicht hervorhebt, ist, dass die Darstellung bei beiden von den Grundtrieben des Menschen ausgehend zum Guten, zum höchsten Ziele, zu den Tugenden, danach zu den gleichgiltigen Dingen und endlich zu den Pflichten fortschreitet. Aber auch hier findet bei aller Aehnlichkeit schon ein Unterschied statt. Bei Diogenes

[1]) Dass in der stoischen Ethik die Güter und die Adiaphora je für sich und getrennt behandelt wurden, kann man auch aus Diog. 84 schliessen, der neben dem die Güter behandelnden Theil den über die πρώτη ἀξία als einen besondern anführt. Denn dass unter dieser ἀξία das erste Naturgemässe zu denken sei, darüber bin ich mit Madvig S. 825 ganz einverstanden. Bei dieser Gelegenheit will ich noch bemerken, dass ich mit der πρώτη ἀξία bei Stob. ecl. II 154 nichts anzufangen weiss. Ist hier vielleicht in den Worten ἐπὶ τῆς πρώτης ἀξίας das πρώτης zu streichen? Oder ist ἀξίας in τάξεως zu ändern? Oder sind die Worte in der überlieferten Gestalt beizubehalten und in dem von Diogenes indicirten Sinne zu verstehen, und zeugen von einer tiefer gehenden Verderbniss des ganzen Abschnitts?



ist erst vom höchsten Ziel (τέλος), danach von den Tugenden und den Gütern je in besonderen Abschnitten die Rede; bei Cicero geht die Darstellung vom höchsten Ziel zu den Gütern über und nur episodisch wird in dem Abschnitt, der sich auf das höchste Ziel bezieht, auch einmal von den Tugenden gesprochen (25). Hierzu kommen noch Unterschiede, die auch Madvig (S. 826, 2) nicht entgangen sind: die Sätze von der Gleichheit der Fehler, von dem Fortschritt (προκοπή), der Selbstgenügsamkeit der Tugend, die von Diogenes in den Schlusstheil der ganzen Darstellung verwiesen sind, werden bei Cicero gelegentlich in dem von den Gütern handelnden Abschnitt mitgetheilt. Nimmt man hierzu nun noch, dass das Kapitel über die Leidenschaften und die Eintheilung der Tugenden bei beiden an anderer Stelle stehen, so wird man zugeben, dass des Verschiedenen in der Ordnung beider Darstellungen ebenso viel ist als des Uebereinstimmenden. Ist dies aber der einzige Grund, der dafür spricht eine systematische Darstellung der Ethik als Grundlage der ciceronischen Darstellung anzunehmen, dann ist es mit dieser Annahme schlecht bestellt. Die ciceronische Darstellung an sich betrachtet führt vielmehr dazu eine Schrift über das höchste Gut (περὶ τέλους) als Quelle anzunehmen.[1]) Warum hat man trotzdem nicht zu dieser am nächsten liegenden Vermuthung gegriffen? Man könnte sich auf die Worte be-

[1]) Gegen die Annahme, dass Cicero aus einer systematischen Darstellung der Ethik geschöpft hat, spricht auch der Umstand, dass er in einer solchen kaum die Bemerkungen über Dialektik und Physik gefunden haben würde, die wir 72 f. lesen. Bei einer systematischen Darstellung der Philosophie gehörten solche Bemerkungen die eine in die Dialektik, die andere in die Physik. Und wirklich finden wir denn auch was bei Cicero über den Nutzen der Dialektik gesagt wird bei Diogenes nicht in dem Abschnitt über die Ethik, sondern in dem über die Dialektik (46 f.).

Digitized by Google

rufen, die Cicero 74 Cato sprechen lässt: sed jam sentio me esse longius provectum, quam proposita ratio postularet. Die proposita ratio, das sei die Erörterung der Frage nach dem höchsten Gut, Cicero gestehe also selber ein die Grenzen einer solchen Erörterung überschritten zu haben und das sei nur erklärlich unter der Voraussetzung, dass er auch ein griechisches Werk benutzte, welches mehr enthielt, also eben eine Gesammtdarstellung der Ethik. Die Worte lassen sich indessen auch noch anders erklären, wenn wir an den Anfang des ganzen Buchs zurückdenken. Danach (vgl. 11 ff.) wurde Cato zu seinem Vortrag über die stoische Lehre durch Ciceros Behauptung veranlasst, dass die Ansicht der Stoiker von der Aristons und Pyrrhons nicht zu unterscheiden sei. Halten wir die Widerlegung dieser Behauptung für den ursprünglichen Zweck des Vortrags und denken an den wirklichen Inhalt desselben, dann durfte Cato allerdings zum Schluss seiner Darstellung sagen, dass er die eigentlich derselben gesteckten Grenzen überschritten habe. Möglicher Weise ist aber vielmehr eine dritte Erklärung die richtige, und die fraglichen Worte beziehen sich auf das unmittelbar Vorhergehende, in dem von Dialektik und Physik die Rede ist. Denn da die Frage nach dem höchsten Gut zu den Problemen der Ethik gehörte, so konnten auf die Dialektik und Physik bezügliche Aeusserungen ausserhalb der ursprünglichen Grenzen der Darstellung zu fallen scheinen; der Widerspruch, in den Cicero sich so verwickelte, da er doch selber eben noch dialektische und physische Tugend für unentbehrlich zur Erreichung des höchsten Gutes erklärt hatte, wäre noch nicht der schlimmste, den er sich hat zu Schulden kommen lassen. Ausserdem könnte man vielleicht geltend machen wollen, dass eine Schrift über das höchste Gut (περὶ τέλους) nach dem literarischen Gebrauche der Alten nicht alles das enthalten konnte was die ciceronische Darstellung thatsächlich

Digitized by Google

enthält. Um diesen Einwand zu widerlegen genügt es aber auf das Fragment hinzuweisen, das uns von Hekatons Schrift über diesen Gegenstand bei Diog. 102 erhalten ist, denn hiernach war im siebenten Buche dieser Schrift von den Gütern und ausserdem von den Adiaphora die Rede.

Wir werden es also für das Wahrscheinlichste halten, dass eine Schrift über das höchste Gut und zwar nur eine Schrift der Art die Quelle der ciceronischen Darstellung war. Nur ein einziger Grund lässt sich hiergegen geltend machen und dieser Grund, obgleich man ihn bis jetzt übersehen hat, ist ein schwer wiegender. An verschiedenen Stellen der Darstellung nämlich werden über denselben Gegenstand verschiedene Ansichten laut. So wird zu Anfang der Satz ausgesprochen, dass alle lebenden Wesen zuerst nach dem streben was der Erhaltung ihrer Natur dient vor dem Gegentheil aber zurückweichen, und dann fortgefahren: id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria adpetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Lust und Liebe sind hiernach vollkommen gleichgiltige Dinge, mit Bezug auf welche der Mensch von Natur weder ein Streben noch einen Abscheu hat. Die Lust betreffend wird diese Ansicht gleich darauf (17) ausdrücklich bestätigt in den Worten: „in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam: quibus ego vehementer adsentior“. Späterhin dagegen in dem Abschnitt über die Adiaphora wird (51) die Schmerzlosigkeit (doloris vacuitas) unter die schätzenswerthen Dinge, die *προηγμένα* gerechnet. der Schmerz aber unter die verwerflichen, die *ἀποπροηγμένα*; da nun ein *προηγμένον* alles das ist, wonach wir von Natur streben, ein *ἀποπροηγμένον* aber, wovor wir von Natur einen Abscheu haben, so liegt auf der Hand, dass die frühere und spätere Stelle der ciceronischen Darstellung mit einander in

Widerspruch sind. Ebenfalls mit der ersten in Widerspruch, mit der zweiten aber in Einklang steht was wir in dem Abschnitt über die Pflichten 62 lesen: qua re ut perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic adparet a natura ipsa ut eos, quos genuerimus, amemus inpelli. Dass die Stoiker sich in der Weise, wie hier bei Cicero geschieht, verschieden über die Bedeutung des Schmerzes äusserten, wissen wir auch durch andere Zeugnisse (vgl. S. 453 ff.). Ein und derselbe Stoiker mag auch über diesen Punkt während seines Lebens die Ansicht gewechselt haben; dass er aber in ein- und derselben Schrift sich bald so bald so geäussert habe, ist darum doch nicht denkbar. Der Schluss, dass die Verschiedenheit der ciceronischen Aeusserungen auf Verschiedenheit der benutzten Quellen weise, wird noch dadurch unterstützt, dass die mit einander streitenden Ansichten verschiedenen Abschnitten der Darstellung angehören, die erste welche den Schmerz für etwas ganz gleichgiltiges hält, dem Abschnitt, der aus der Betrachtung der Grundtriebe die Erkenntniss des höchsten Gutes gewinnt, die zweite sowohl dem von den gleichgiltigen Dingen wie dem von den Pflichten handelnden Abschnitt. Und doch ist der Schluss nicht so zwingend, als er das Aussehen hat. Es fällt nämlich auf, dass in dem ersten Abschnitt die Lust zweimal von den naturgemässen Dingen ausgeschlossen wird. Das zweite Mal lauten die betreffenden Worte (17): in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam. Diese Worte setzen voraus, dass vorher über die Lust in dieser Hinsicht noch nichts gesagt war; sie tragen die Ansicht, dass die Lust nicht zu den naturgemässen Dingen gehört, wie etwas ganz Neues vor. Und doch lag dieselbe Ansicht thatsächlich schon ausgesprochen in den kurz vorhergehenden Worten: id ita esse sic probant, quod ante, quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria adpetant parvi etc. Man kommt


Digitized by Google

daher auf die Vermuthung, dass die Worte ante quam voluptas aut dolor attigerit ein Zusatz Ciceros sind und das einfache *πρώτη ὁρμή* der griechischen Quelle umschreiben sollen. In dieser Meinung muss man durch die griechische Darstellung bei Diog. 85 bestärkt werden; denn hier wird zunächst die *πρώτη ὁρμή* nur positiv bestimmt und diese positive Bestimmung erst danach durch Zurückweisen des Anspruchs der Lust ergänzt. Je näher es lag mit der Lust zugleich den Schmerz von den Dingen auszuschliessen, durch die ein Naturtrieb erregt wird, desto weniger Schwierigkeit hat die Annahme, dass Cicero, als er jenen Zusatz machte, die eigenthümliche Ansicht des ihm vorliegenden Stoikers über diesen Punkt nicht berücksichtigte, sei es nun dass er sie noch nicht kannte oder wieder vergessen hatte.[1]) Wir sind daher nach wie vor berechtigt an der aus andern Gründen so wahrscheinlichen Annahme festzuhalten, dass die gesammte ciceronische Darstellung aus einer Schrift über das höchste Gut und zwar aus einer und derselben genommen ist.

Es ist unbegreiflich, wie man für diese eine Quelle eine Schrift Chrysipps hat ansehen können, da doch die Spuren eines späteren Stoikers durch die ganze Darstellung verstreut sind. So wird die Polemik des Karneades berücksichtigt (41) und erwähnt (57). Ferner dürfen wir bei den Peripa-

---

[1]) Hätte der Stoiker, von dem der Abschnitt genommen ist, der aus den Grundtrieben das höchste Gut ableitet, das Meiden des Schmerzes für eine widernatürliche Regung gehalten, dann hätte er doch hiergegen ebenso polemisiren müssen, wie er dies 17 gegen das Streben nach Lust thut. Denn dieselben Stoiker, die das Streben nach Lust für einen Grundtrieb hielten, sahen auch das Meiden des Schmerzes für einen solchen an. Bei dem engen Zusammenhang aber, der zwischen dieser doppelten Polemik bestehen musste, ist es kaum denkbar, dass Cicero nur den einen Theil derselben, den gegen die Lust, in sein Excerpt aufgenommen haben sollte.

Digitized by Google

tetikern, gegen die sich der Stoiker 41 ff. wendet, nicht an die Schule überhaupt sondern nur an die jüngeren Mitglieder denken, deren Haupt Kritolaos war.[1]) Noch mehr fällt

[1]) Den Unterschied, der in Bezug auf die Auffassung des höchsten Gutes zwischen Kritolaos und den älteren Peripatetikern stattfindet, hat man noch nicht genug beachtet (Zeller II^b 929). Bei Stobäus ecl. II 56 lesen wir darüber Folgendes: *ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων περιπατητικῶν τῶν ἀπὸ Κριτολάου „τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον“. τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν, οὐκ ὀρθῶς· οὐ γὰρ πάντα τἀγαθὰ μέρη γίνεται τοῦ τέλους· οὔτε γὰρ τὰ σωματικὰ οὔτε τὰ ἀπὸ τῶν ἐκτός, τὰ δὲ τῆς ψυχικῆς ἀρετῆς ἐνεργήματα μόνης. κρεῖττον οὖν ἦν εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ συμπληρούμενον ἐνεργούμενον, ἵνα τὸ χρηστικὸν τῆς ἀρετῆς ἐμφαίνηται.* Dieser Ansicht des Kritolaos tritt auch der Peripatetiker bei Stob. a. a. O. 266 f. entgegen: *ἐπεὶ δὴ* (so für das überlieferte *ἐπειδὴ*, wofür Spengel *ἐπειδὴ δέ*, Meineke *ἐπεὶ δὲ* schreiben wollte. Aber die Worte enthalten eine Consequenz aus dem Vorhergehenden, wenn man S. 74, 14 ff. Mein. vergleicht) *μεγάλη τῆς ἀρετῆς ἐστιν ὑπεροχὴ κατά τε τὸ ποιητικὸν καὶ κατὰ τὸ δι᾽ αὑθ᾽ αἱρετὸν παρὰ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθά, κατὰ τὸν* (*τὸν αὐτόν*?) *λόγον οὐκ εἶναι συμπλήρωμα τὸ τέλος ἐκ τῶν σωματικῶν καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν οὐδὲ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις. ὅθεν ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ᾽ ἀρετὴν ἐν πράξεσι προηγουμέναις κατ᾽ εὐχήν* (vgl. über diese letzten Worte Excurs V)· *τὰ δὲ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθὰ ποιητικὰ λέγεσθαι τῆς εὐδαιμονίας τῷ συμβάλλεσθαί τι παρόντα, τοὺς δὲ νομίζοντας αὐτὰ συμπληροῦν τὴν εὐδαιμονίαν ἀγνοεῖν ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστὶν ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται, τῶν δὲ σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν οὐδὲν οὔτε πρᾶξιν εἶναι καθ᾽ ἑαυτὸ οὔθ᾽ ὅλως ἐνέργειαν.* Die beiden peripatetischen Ansichten unterscheiden sich also dadurch, dass die eine, die des Kritolaos, in den leiblichen und äusseren Gütern wesentliche Bestandtheile der Glückseligkeit, die andere nur dieselbe fördernde und unterstützende Momente sieht. Die letztere Ansicht ist die des Aristoteles. Das zeigt namentlich Eth. Nik. I c. 11, wonach die Glückseligkeit, weil auf die tugendhafte Thätigkeit gegründet, nicht etwas leicht verlierbares und mit

Digitized by Google

ins Gewicht, dass an drei auseinander liegenden Stellen (33. 49. 57) der Stoiker Diogenes citirt wird. Auf einen andern Stoiker als Chrysipp weist endlich auch die Schlussfolgerung, die uns 27 mitgetheilt wird und die uns von Plutarch als chrysippisch, aber mit einer Variante überliefert wird.[1]) Wenn

---

den äusseren Schicksalen wechselndes sondern von diesen bis zu einem hohen Grade unabhängig ist (vgl. Zeller II[b] S. 612 ff.). Mit diesem Maassstab in der Hand können wir nun leicht entscheiden, ob unter den Peripatetikern bei Cicero die jüngeren oder älteren zu verstehen sind. Wir lesen hier 41: majorem multo inter Stoicos et Peripateticos rerum esse ajo discrepantiam quam verborum, quippe cum Peripatetici omnia, quae ipsi bona appellant, pertinere dicant ad beate vivendum, nostri non ex omni, quod aestimatione aliqua dignum sit, conpleri vitam beatam putent. Die Peripatetiker rechnen hiernach alles, was sie ein Gut nennen, zur Glückseligkeit. Was pertinere bedeutet, zeigt das folgende conpleri vitam beatam: es entspricht also dem griechischen *συμπληροῦν*. In demselben Sinne ist das Wort auch 55 gebraucht, wo die *τελικὰ ἀγαθὰ* sind die ad illud ultimum pertinentia, im Gegensatz zu den *ποιητικὰ* den efficientia; ebenso wird bei Stob. ecl. II 276 dem *ποιητικὸν* das *συμπληρωτικὸν* entgegengesetzt und bei Diog. VII 97 heisst es mit Bezug auf die *τελικὰ* geradezu, dass sie *συμπληροῦσι τὴν εὐδαιμονίαν*. In Uebereinstimmung hiermit steht bei Cicero 43: illi (die Peripatetiker) corporis commodis conpleri vitam beatam putant. Es sind also die jüngeren, an Kritolaos sich anschliessenden Peripatetiker gemeint. So wenig es auf den ersten Anblick der Fall zu sein scheint, so könnte doch auch hier Kritolaos mit der stoischen Schule Fühlung behalten haben und zu seiner eigenthümlichen Ansicht durch diejenigen Stoiker verleitet worden sein, welche das *ἀγαθὸν* mit dem *συμπληρωτικὸν* identifizirten (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 172, adv. dogm. V 30. Sollten unter den „einigen Stoikern", welche das *ἀγαθὸν* in dieser Weise definirten, nur Spätere wie M. Aurel, bei dem wir diese Definition V 15 finden, zu verstehen sein?).

[1]) Bei Cicero lautet der Schluss, wenn wir ihn ins Griechische übertragen: *τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ' αἱρετὸν ἀρεστόν· τὸ δ' ἀρεστὸν ἐραστόν· τὸ δ' ἐραστὸν ἀπόδεκτον* (oder *δοκιμαστὸν* s. Madvig a. a. O.) *τὸ δ' ἀπόδεκτον ἐπαινετόν· τὸ δ' ἐπαινετὸν καλόν*. Nach Chrysipp

Digitized by Google

nun trotzdem gewisse Gedanken der Darstellung sich als chrysippisch nachweisen lassen, so sind dieselben durch einen späteren Stoiker an Cicero gekommen,[1]) und beweisen so wenig, als der Umstand dass Chrysipp zweimal (57 und 67) genannt wird, die unmittelbare Benutzung einer chrysippischen Schrift. Auch eine Schrift des Diogenes kann die gesuchte Quelle nicht gewesen sein, da 57 auf spätere Stoiker, die nach ihm kamen, Rücksicht genommen wird. Man

---

bei Plut. de Stoic. rep. 1039 C beschränkt er sich auf folgende Glieder: τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ' αἱρετὸν ἀρεστόν· τὸ δ' ἀρεστὸν ἐπαινετόν· τὸ δ' ἐπαινετὸν καλόν. Die Kraft dieses Arguments wird indessen dadurch abgeschwächt, dass, wie Madvig anmerkt, noch andere Varianten desselben Schlusses sich bei Stob. ecl. II 126 und Cicero Tusc. V 45 finden.

[1]) Der Art ist was über den Grundtrieb des Menschen 16 ff. gesagt wird; denn dass dies im Wesentlichen auf Chrysipp zurückgeht, folgt freilich aus Diog. 85 ff. Was wir 63 über pina und pinoteres lesen, fand sich in einer Schrift Chrysipps, die Athenäus III p. 89 D nennt. Wenn endlich nach dem Stoiker Ciceros (18) der Pfau nur um seines Schwanzes willen geschaffen ist, so hatte nach Plutarch de Stoic. rep. p. 1044 C dieselbe Ansicht schon Chrysipp ausgesprochen. — Was übrigens die von Athenäus citirte Schrift περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς betrifft, so war dies schwerlich, wie Birt de halieuticis S. 87 vermuthet, eine Schrift, die sich mit dem höchsten Gut beschäftigte (vgl. jedoch Cicero de fin. II 44), sondern eine, die es mit der äusseren Schönheit und dem sinnlichen Genuss zu thun hatte. Dazu passen die Fragmente besser, sobald wir nur was unter den kürzeren Titeln περὶ καλοῦ und περὶ ἡδονῆς erhalten ist, davon getrennt halten; was insbesondere das von Gell. XIV 4 erhaltene betrifft, so ist darin nicht von der Gerechtigkeit an sich sondern von deren äusserer Erscheinung die Rede. Ueber die äussere Schönheit werden Regeln gegeben auch von Cicero de off. I 129 f. Von dem zweckmässigen Wirken der Natur konnte in einer solchen Schrift insofern gesprochen werden als auch die Natur bei ihrem Schaffen und Bilden die Schönheit erstreben und dadurch suchen sollte Andern Genuss zu bereiten. Vgl. Diog. VII 149 und die Entw. d. stoisch. Phil. S. 445, 1.

Digitized by Google

möchte deshalb an seinen Schüler Antipater denken, zumal da die Art und Weise, wie 22 das höchste Gut in das Streben nach dem ersten Naturgemässen und nicht in das Erlangen desselben gesetzt wird, der Bestimmung entspricht, die dieser Philosoph darüber gegeben hatte (vgl. Die Entwicklung der stoisch. Philos. S. 241 ff.). Aber auch diese Vermuthung müssen wir wieder fallen lassen, wenn wir die Worte, in denen von den Nachfolgern des Diogenes die Rede ist, schärfer ins Auge fassen; denn wenn auch aller Wahrscheinlichkeit nach (Entw. der stoisch. Philos. S. 252) unter diesen Nachfolgern in erster Linie Antipater gemeint ist, so können doch aus einer von dessen Schriften die Worte nicht genommen sein, da in ihnen die Ansicht der ungenannten Nachfolger des Diogenes gerade verworfen wird. Es scheinen also als Quellenschriftsteller nur noch Panätius und Posidonius in Frage zu kommen, auf die bereits Madvig (S. 831) verfallen war. Gegen Panätius gilt aber dasselbe was ich eben schon gegen Antipater eingewandt habe: denn da er in Bezug auf den Ruhm aller Wahrscheinlichkeit nach die Ansicht Antipaters theilte (Die Entw. der stoisch. Phil. S. 252, 1), so müsste er in der Schrift, die die Quelle der ciceronischen Darstellung war, seine eigene Ansicht verworfen haben. Wir haben ferner früher (Entw. der stoisch. Phil. S. 554) gesehen, dass Panätius das τέλος in das Erreichen eines Zieles setzt. Andere Stoiker, wie namentlich Antipater, setzten es vielmehr in das Streben nach einem Ziele, und entfernten sich dadurch, wie man ihnen auch zum Vorwurf machte, vom gewöhnlichen Sprachgebrauch. Dass sich beide Ansichten nicht wohl vereinigen lassen, haben wir gleichfalls schon gesehen (a. a. O. S. 554 f.). Nun lesen wir aber in Ciceros Darstellung 22 folgendes: sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet ut duo sint ultima bonorum: ut enim si cui propositum sit conlineare

Digitized by Google

hastam aliquo aut sagittam, sic nos ultimum in bonis dicimus. huic in ejusmodi similitudine omnia sint facienda, ut conlineet et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum. Der ciceronische Stoiker kann also nicht Panätius gewesen sein. Noch weiter kommen uns jetzt die früheren Untersuchungen zu Statten, da sie ergaben, dass Panätius die Lust für einen Naturtrieb hielt (a. a. O. S. 438 f.). Auf ihn kann daher nicht zurückgehen was wir 17 lesen: in principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam: quibus ego vehementer adsentior, ne, si voluptatem natura posuisse in eis rebus videatur, quae primae adpetuntur, multa turpia sequantur. Vielmehr tritt der Stoiker Ciceros hier wieder auf den Standpunkt der älteren Mitglieder der Schule zurück und scheint sich gerade gegen die Meinung des Panätius zu wenden. Unter diesen Umständen verdient nun auch Beachtung das verschiedene Urtheil, das über den Kynismus hier und in der Schrift von den Pflichten gefällt wird. In der letzteren lesen wir I 128: nec vero audiendi sunt Cynici aut si qui fuerunt Stoici paene cynici, qui reprehendunt et inrident, quod ea, quae turpia non sint, nominibus appellemus suis (vgl. auch 127: quae natura occultavit eadem omnes qui sana mente sunt removent ab oculis, welche Worte sich ebenfalls gegen die Kyniker wenden). Noch entschiedener wird der Kynismus verworfen 148: Cynicorum vero ratio tota est ejicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum. Je weniger wir berechtigt sind von Panätius ein anderes Urtheil über die Kyniker zu erwarten, desto mehr werden wir gerade dieses Urtheil, das sich in einer auch sonst von ihm abhängigen Schrift findet, auf ihn zurückführen. Mit diesem scharfen Urtheil vergleiche man nun



was der Stoiker der Schrift de finibus 68 sagt: Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui ejusmodi forte casus inciderit, ut id faciendum sit, alii nullo modo. Dass unter den Stoikern, die die kynische Lebensweise unter keiner Bedingung zulassen wollten, Panätius zu verstehen sei, wird sich jetzt kaum noch bezweifeln lassen. Der Stoiker dagegen, dem Cicero hier folgt, scheint sich in dieser Frage eines bestimmten Urtheils überhaupt enthalten zu haben; denn wäre er für die eine oder die andere Auffassung des Kynismus mit voller Entschiedenheit eingetreten, so würde dies wohl auch noch in Ciceros Ausdrucksweise zu merken sein, so gut als dies anderwärts der Fall ist (17. 33. 57.).[1] So werden wir auch von dieser Seite zu dem Ergebniss geführt, dass eine Schrift des Panätius nicht die Quelle gewesen sein kann. Als letzte Bestätigung kommt hierzu noch gewissermassen Ciceros eigenes Zeugniss. Denn als ein solches darf es wohl gelten, dass er im vierten Buch derselben Schrift dem strengeren Stoicismus, wie ihn Cato im dritten Buche vertreten hatte, den des Panätius gegenübergestellt (23 und 79). Nachdem so Panätius' Ansprüche zurückgewiesen sind, bliebe, wenn wir Madvigs Alternative gelten lassen, nur noch Posidon als derjenige übrig, dem man das Recht zugestehen könnte der Verfasser der von Cicero benutzten griechischen Originalschrift zu sein. Aber auch dieses Recht steht auf schwachen Füssen und wird zum Theil wenigstens durch dieselben Mittel ausgeschlossen, wie das des Panätius. Denn was zuerst die Frage nach dem Werthe betrifft, den Ruhm und guter Ruf bei den Menschen für uns haben, so scheint Posi-

---

[1] Was die Beurtheilung betrifft, die dem Kynismus sonst in der stoischen Schule zu Theil wurde, vgl. Entw. d. stoisch. Phil. S. 35 f. 261. 466. 523 ff.

Digitized by Google

don dieselbe ebenso wie sein Lehrer und wie Antipater beantwortet zu haben. Zur Kenntniss von Posidons Moraltheorie haben uns schon früher als wichtigste Quelle die Ausführungen Galens in der Schrift über Hippokrates' und Platons Lehre gedient (Entw. der stoisch. Phil. S. 499 ff.). Dieselben helfen uns auch hier. Dass Posidon das Streben nach Macht und Gewalt über Andere für ein ursprüngliches des Menschen hielt, das im mittleren muthigen Seelentheil seinen Sitz haben sollte, haben wir bereits gesehen (a. a. O. S. 506, 1). Mit diesem Streben nach Macht wird er aber auch das verwandte nach Ruhm und Ehre verbunden haben, so gut als Platon, dessen Nachtreter er in der Psychologie war. Diese Annahme, wahrscheinlich wie sie an sich ist, wird ausserdem durch Galens fast ausdrückliches Zeugniss bestätigt. Bei diesem lesen wir a. a. O. p. 462: *τίς δὲ ἀνάγκη πρὸς μὲν τοὺς ἐπαίνους καὶ τὰς τιμὰς ἥδεσθαί* (*ἵεσθαί?*) *τε καὶ χαίρειν* (sc. *τοὺς παῖδας*), *ἄχθεσθαι δὲ καὶ φεύγειν τούς τε ψόγους καὶ τὰς ἀτιμίας, εἴπερ μὴ καὶ πρὸς ταῦτα φύσει τινὰ ἔχουσιν οἰκείωσίν τε καὶ ἀλλοτρίωσιν*; Mit Ueberspringung weniger Worte heisst es weiter: *ἐπειδὰν γὰρ λέγῃ* (Chrysipp) *τὰς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν*[1]) *ἐγγίνεσθαι τοῖς φαύλοις διαστροφὰς διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν, ἐρωτητέον αὐτὸν τὴν αἰτίαν, διὰ ἣν ἡδονὴ μὲν ὡς ἀγαθόν, ἀλγηδὼν δ' ὡς κακὸν πιθανὴν προβάλλουσι φαν-*

---

[1]) Wie Müller die Worte *καὶ κακῶν* hat in Klammern setzen können, ist mir unbegreiflich. Denn die moralische Verkehrtheit der Menschen, der Abfall vom Stande der Natur ist die Folge falscher Vorstellungen nicht bloss von dem was ein Gut sondern auch von dem was ein Uebel ist. Als Beispiele solcher Vorstellungen werden deshalb angeführt nicht bloss die wonach die Lust ein Gut, der Schmerz ein Uebel ist, und nicht bloss die wonach Sieg und Ehre Güter sondern auch die wonach Niederlage und Schande Uebel sind.


Digitized by Google

τασίαν· οὕτω δὲ καὶ διὰ τί τὴν μὲν νίκην τὴν ἐν Ὀλυμπιάσι καὶ τὴν τῶν ἀνδριάντων ἀνάθεσιν ἐπαινούμενά τε καὶ μακαριζόμενα πρὸς τῶν πολλῶν ἀκούοντες ὡς ἀγαθά, περὶ δὲ τῆς ἥττης καὶ τῆς ἀτιμίας ὡς κακῶν ἑτοίμως πειθόμεθα. Wenn nun hierauf Galen hinzufügt *καὶ γὰρ καὶ ταῦθ' ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύναι πειρᾶται κτλ.*, so liegt doch darin ausgesprochen, dass die Gedanken der ausgeschriebenen Worte Posidon gehören. Dann aber war nach Posidon das Streben nach Ruhm und Ehre ein dem Menschen ursprünglich und von Natur innewohnendes: seine Ansicht kann daher nicht die des Chrysipp und Diogenes gewesen sein, die in Ruhm und Ehre nur etwas Nützliches, ein Mittel zum Zweck, in dem Streben danach also nicht die Folge eines Naturtriebs sondern einer Berechnung sahen, sondern muss mit der jener späteren Stoiker übereingestimmt haben, die das Streben nach Ruhm, was den Ursprung betrifft, mit der Sorge für die Kinder auf eine Linie stellten. Eine Schrift des Posidonius kann deshalb nicht die Quelle der betreffenden ciceronischen Stelle, und, so lange die Voraussetzung gilt, dass für die ganze Darstellung nur eine Quelle benutzt worden ist, auch nicht der übrigen Theile gewesen sein. Dieser allgemeine Schluss wird durch Einzelnes der Darstellung noch besonders bestätigt. So wird 17 die Ansicht derjenigen Stoiker zurückgewiesen, die das Streben nach Lust für einen Naturtrieb hielten: da nun zu diesen Stoikern Posidon so gut als Panätius gehörte (Entw. der stoisch. Phil. S. 446 f.), so kann eine seiner Schriften so wenig als eine des Panätius die letzte Quelle der ciceronischen Worte sein. Mit derselben Sicherheit dürfen wir das Gleiche in Bezug auf den Abschnitt von den Leidenschaften (35) sagen. Hier werden die Leidenschaften in echt chrysippischer Weise nicht von falschen Urtheilen abgeleitet sondern mit denselben identifizirt: perturbationes nulla na-

Digitized by Google

turae vi commoventur omniaque ea sunt opiniones ac judicia levitatis. Gerade diesen Punkt der chrysippischen Lehre hatte aber bekanntlich Posidon angegriffen. Vgl. darüber z. B. Galen de placit. Hipp. et Plat. p. 429: *ὁ Ποσειδώνιος δὲ ἀμφοτέροις* (Zeno und Chrysipp) *διενεχθεὶς ἐπαινεῖ τε ἅμα καὶ προσίεται τὸ Πλάτωνος δόγμα καὶ ἀντιλέγει τοῖς περὶ τὸν Χρύσιππον οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγινόμενα κρίσεσιν, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων, ἃς ὁ Πλάτων ὀνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ.*[1])

So sind gerade diejenigen Philosophen ausgeschlossen, deren Schriften man sonst zuerst für die Quelle einer ciceronischen Darstellung zu halten pflegt. Unserem Vermuthen ist darum doch kein unbegrenzter Spielraum gelassen. Warum hat man denn auf Panätius und Posidonius gerathen, obgleich dieselben mit Namen nirgends erwähnt werden? Doch nur deshalb weil es bedeutende Vertreter ihrer Schule waren und weil Cicero anderwärts Kenntniss ihrer Schriften zeigt

[1]) Auf die Gefahr hin etwas Ueberflüssiges zu sagen will ich doch darauf hinweisen, dass mit der hier Posidon zugeschriebenen Ansicht nicht in Widerspruch steht was Galen a. a. O. p. 463 ihn lehren lässt *προηγεῖσθαι αὐτῆς* (*τῆς παθητικῆς ὁλκῆς*) *τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ*. Denn mit den falschen Vorstellungen (*ψευδεῖς δόξαι*) kann, wenn die Worte überhaupt einen Sinn haben sollen, nur die im Mangel der Erkenntniss des Wahren begründete Schwäche des Geistes gemeint sein, die den Leidenschaften Gewalt über sich verstattet (Galen 465). Misslich ist aber diese Erklärung unter allen Umständen. Denn weder an sich wäre *ψευδεῖς δόξαι* für das, was dadurch bezeichnet werden sollte, der passende Ausdruck und besonders nicht in diesem Falle, wo es so nahe liegt die *ψευδεῖς δόξαι* mit den unmittelbar vorher erwähnten *ψευδεῖς ὑπολήψεις* zu verwechseln. Ich muss es daher dahingestellt sein lassen, ob nicht doch hier ein Verderbniss des Textes Statt gefunden hat. Bake Posidon. Rhod. rel. S. 220 trägt zur Lösung dieser Schwierigkeit nichts bei.

Digitized by Google

und sie benutzt hat. Ganz dasselbe gilt aber auch von Hekaton, dem Schüler des Panätius.[1]) Insoweit ist die Hypothese, welche Hekaton für den Urheber der ciceronischen Darstellung erklärt, ebenso berechtigt als die andere, welche Panätius oder Posidonius dafür hält. Betrachten wir sie aber noch weiter, so stellt sich augenblicklich ein Vorzug heraus, den sie vor der anderen hat. Wenn wir die ciceronische Darstellung auf Panätius oder Posidonius zurückführen, so geschieht dies unter der Voraussetzung, dass diese beiden Philosophen Schriften über das höchste Gut (*περὶ τέλους*) verfasst hatten. Denn dass eine Schrift dieses Titels und Inhalts die Quelle der fraglichen Darstellung ist, hat die frühere Untersuchung, wie ich glaube, mindestens so wahrscheinlich gemacht, dass mit diesem Resultate gerechnet werden muss. Einer solchen Voraussetzung sind wir überhoben, sobald wir Hekaton für den Quellenschriftsteller halten, da ein umfangreiches[2]) Werk von ihm über das höchste Gut allen Lesern des Diogenes bekannt ist. Noch mehr als dies spricht für die neue Hypothese, dass sie solche Proben, an denen die anderen scheiterten, besteht. Denn Posidonius konnte nicht für den Urheber einer Darstellung gelten, in der (35) das Wesen der Leidenschaft (*πάθος*) nach Chrysipps Vorgange in ein blosses Urteilen und Meinen (opinio et judicium, *κρίσις καὶ δόξα*) gesetzt wird. Nichts hindert uns dagegen an der Annahme, dass Hekatons Ansicht über diesen

---

[1]) Für das Ansehen, das Hekaton im Alterthum genoss, spricht die häufige Erwähnung seiner Schriften und Lehren bei Diogenes und Seneca (Zeller III[a] 569, 1). Diogenes hatte ihm ausserdem eine besondere Biographie gewidmet (Rose im Herm. I 371) und Seneca, wie man aus der Art der Anführung ep. 5, 7 6, 7 und 9, 6 wohl schliessen darf, las ihn gern und häufig. Dass Cicero ihn kannte und benutzte, ergiebt sich aus de off. III 63 und 89 (Heine Einl. S. 23).

[2]) Diog. VII 102 wird das siebente Buch citirt.

Digitized by Google

Punkt mit der Chrysipps übereinstimmte.[1]) Weder Panätius noch Posidonius haben ferner das Streben nach Lust von

---

[1]) Ja man kann sogar in den Worten des Diog. VII 110 f. ein indirektes Zeugniss dafür erblicken. Hier wird den Stoikern überhaupt die Ansicht zugeschrieben, dass die Leidenschaften Urteile sind. Nun versteht es sich bei solchen allgemeinen Angaben von selber, dass man von denselben einzelne Ketzer, wie in diesem Falle Posidonius einer war, stillschweigend ausnimmt. Diese Ausrede gilt aber nicht für Hekaton, der unmittelbar vorher wie Zenon als Vertreter der Stoiker angeführt worden war. Man sollte daher meinen, dass wenn er anderer Meinung war als die übrigen Stoiker dies notwendig hätte bemerkt werden müssen. Nun kann man freilich einwenden, dass auch Zenons Ansicht hier nicht die Ansicht der übrigen Stoiker oder doch nicht die Ansicht Chrysipps war, dass er die Leidenschaften nicht für Urteile sondern für die Folgen von Urteilen hielt, dass auch er unmittelbar vorher als Vertreter der Stoiker genannt worden war, dass also, wenn es notwendig war Hekatons abweichende Ansicht zu erwähnen, auch seine abweichende Ansicht hätte erwähnt werden müssen. Diesem Einwand lässt sich aber entgegnen, dass die Meinungsverschiedenheit zwischen Zeno und Chrysipp keine wesentliche und tiefer gehende war. Denn wenn ihr auch die Gegner diese Bedeutung geben wollten, so hat sie doch Chrysipp nicht als solche anerkannt und deshalb bei der Definition der Leidenschaften sich bald der ihm eigenthümlichen bald der Zenonischen Formulirung bedient (Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 367 f.). Es ist daher wohl möglich, dass auch Hekaton in dieser Hinsicht zwischen Chrysipp und Zeno keinen wesentlichen Unterschied machte. Ich bemerke dies deshalb ausdrücklich, weil unter dieser Annahme nichts mehr uns abhalten kann die Darstellung der stoischen Lehre bei Diogenes auf Hekaton zurückzuführen. Wären die beiden Auffassungen der Leidenschaft unverträglich und für unverträglich auch von den Stoikern gehalten worden, dann würde die Darstellung des Diogenes sich widersprechen, da in ihr zuerst (111) die chrysippische Definition der Leidenschaften als allgemein stoische gegeben, eine einzelne Art der Leidenschaften aber, die *ἡδονή*, in Zenos Sinne bestimmt wird als *ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν* (114). Dass dann aber diese beiden einander widersprechenden Theile der Darstellung beide auf denselben Stoiker und sogar auf Hekaton zurückgingen, würde mindestens unwahrscheinlich

Digitized by Google

den Grundtrieben ausgeschlossen so wie dies 17 geschieht: über Hekatons Meinung haben wir zwar keine bestimmte

---

sein. Es ist daher für die Frage nach der Quelle des Diogenes von Bedeutung, wenn die Stoiker einen solchen Widerspruch nicht anerkannten. Dass namentlich zwischen der allgemeinen Definition der Leidenschaft und der besonderen der ἡδονή nach stoischer Ansicht kein Widerspruch zu sein schien, lehrt Galen (a. a. O. 367), der dieselbe Definition der ἡδονή Chrysipp zuschreibt. Es spricht also nichts dagegen Hekatons Schrift von den Leidenschaften für die letzte Quelle der Darstellung des Diogenes zu halten. Dafür spricht einmal, dass er der jüngste von den Stoikern ist, die genannt werden, und ausserdem die Art wie seine Schrift citirt wird. Denn es wird von derselben ein besonderes Buch, das zweite, angeführt, Chrysipps Schrift dagegen wird nur im Allgemeinen bezeichnet (καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν), obgleich sie doch vier Bücher (Galen 458. Baguet S. 285) umfasste. Das genauere Citat sind wir aber berechtigt auf die zunächst benutzte Schrift zu beziehen. Ist es aber wahrscheinlich, dass die Darstellung des Diogenes aus Hekatons Schrift geschöpft ist, dann wird man geneigt sein eben daher auch die Erörterung der Leidenschaften bei Stobäus ecl. II 166 ff. abzuleiten. Eine Spur der Theorie Posidons ist auch in dieser nicht zu finden; denn die Vergleichung der Leidenschaft mit einem widerspenstigen Pferde (170) erinnert zwar an die Ausdrucksweise Platons und Posidons, gestattet aber auf die Lehre keinen Schluss und kann als blosse Form auch von Chrysipp gebraucht worden sein. An einen älteren Stoiker als Quelle ist indessen nicht zu denken. Denn die Liebe wird zwar (176) in der üblichen Weise definirt, trotzdem aber unter die Begierden gerechnet (vgl. Entw. der stoisch. Phil. S. 401 f.). Dasselbe geschieht bei Diog. 113. Freilich mit einer kleinen Verschiedenheit, die an sich ohne Bedeutung wäre, wenn nur nicht solcher Verschiedenheiten noch mehrere in den Definitionen der einzelnen Leidenschaften begegneten (vgl. z. B. die Definitionen von ζῆλος und ζηλοτυπία bei Stob. 178 f, und Diog. 111; von δεῖμα Stob. 178. 182 und Diog. 112; von ἀγωνία Stob. 178 und Diog. 113). Auch die Auswahl der Leidenschaften, die definirt werden, ist eine verschiedene d. h. es fehlen von den der λύπη untergeordneten bei Diogenes πένθος, ἄχος, ἄση bei Stobäus σύγχυσις; von den dem φόβος untergeordneten bei Diog. δεισιδαιμονία und δέος (wobei indessen zu bemerken ist, dass letzteres in die Definition des δεῖμα 112 aufge-

Ueberlieferung, sind aber ebendeshalb auch nicht berechtigt bei ihm eine von der gewöhnlichen stoischen (plerique Stoici)

---

nommen ist und das *καὶ* in den Worten *εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα* nicht übersehen werden darf); von den der *ἡδονὴ* untergeordneten bei Diog. *ἀσμενισμὸς* und *γοητεία*, während die nur bei Diogenes genannten *κήλησις τέρψις διάχυσις* in dem *καὶ τὰ ὅμοια* des Stobäus (174) verborgen sein können; von den der *ἐπιθυμία* untergeordneten bei Diog. *χόλος πικρία πόθος ἵμερος φιληδονία φιλοπλουτία φιλοδοξία* (die *φιληδονία* und *φιλοδοξία* werden bei Diog. 115 zu den *εὐεμπτωσίαι* gezählt vgl. Stob. 182 und Chrysipp bei Diog. 111), bei Stob. *σπάνις μῖσος* (denn die *φιλονεικία* kann unter *καὶ τὰ ὅμοια* begriffen sein). Ferner wird wohl bei Stob. 168 (Heine Stobäi ecl. loci nonn. S. 12) das besondere Verhältniss sowohl der *ἡδονὴ* zur *ἐπιθυμία* wie der *λύπη* zum *φόβος* hervorgehoben, aber nicht bei Diogenes; ebenso werden nur bei Stob. 174 *θυμὸς* und *μῆνις* als Unterarten der *ὀργὴ* angeführt, bei Diog. 113 beide ihr einfach coordinirt. Trotz dieser Verschiedenheiten ist die Möglichkeit nicht ganz ausgeschlossen, dass Diogenes und Stobäus in letzter Hinsicht aus derselben stoischen Quelle geschöpft haben und die Abweichungen beider Darstellungen von einander dem Excerptor zur Last fallen. Zumal wenn dieser Excerptor so liederlich verfahren ist, wie wir dies noch nachweisen können. Was Diogenes betrifft, so haben wir schon gesehen, dass 112 das *δέος* in die Definition des *δεῖμα* aufgenommen wird ohne vorher selbst definirt worden zu sein; ähnlich ist es, wenn 114 (nach Heine de font. Tuscul. S. 16) der *κότος* definirt wird ohne doch vorher unter den Arten der *ὀργὴ* genannt zu sein. Von gleichen Fehlern ist aber auch Stobäus nicht frei: denn 182 wird das *δεῖμα* zu denjenigen Leidenschaften gezählt, deren Eigentümlichkeit in der Bewegung der Seele selber, nicht in dem Objekt beruht, auf das sie sich bezieht (*τὰ ἐμφαίνοντα τὴν ἰδιότητα τῆς κινήσεως*): dies setzt aber eine Definition voraus wie sie bei Cicero Tusc. IV 19 von dem wohl dem *δεῖμα* entsprechenden pavor gegeben wird (metus mentem loco movens) und nicht eine Definition, wie sie sich bei Stob. 178 findet, *φόβος ἐκ λόγου* (wenn nämlich hier nicht vielleicht der Text verderbt und etwas herzustellen ist, wie *ἐκκινῶν λόγον* oder *κινῶν λόγον*). Demselben Excerptor könnte es auch zur Last fallen, dass nur bei Diogenes, aber nicht bei Stobäus auf Chrysipps eigentümliche Definition der Leidenschaft Rücksicht genommen wird. Doch macht es fast

abweichende Ansicht vorauszusetzen. Sodann haben wir gesehen, dass ein solches Urtheil, wie es 57 über den Ruhm gefällt wird, nicht von Panätius oder Posidon ausgegangen sein kann, denn wer den Ruhm zum Gegenstand eines Naturtriebes macht, erklärt ihn damit für etwas, das um seiner selbst willen, nicht in Folge der Berechnung des daraus erwachsenden Nutzens begehrt wird. Wie Hekaton über den Ruhm dachte, wissen wir zwar abermals nicht durch ausdrückliche Ueberlieferung, können es aber doch schliessen aus dem was uns sonst über ihn bekannt wird. Im dritten Buche der Schrift von den Pflichten kommt Cicero 91 auf die Meinungsverschiedenheit zu sprechen, die zwischen Diogenes und Antipater bestand. Man hatte den Fall gesetzt, dass Einer ohne es zu wissen falsches Geld für gutes angenommen habe, und daran die Frage geknüpft, ob er dasselbe wieder an einen Andern als gutes Geld ausgeben dürfe. Diogenes hatte die Frage bejaht, Antipater verneint. Aehnlich liegt die Sache in dem Falle, dass Einer verdorbenen Wein oder Sklaven, die allerlei schlechte Eigenschaften haben, verkauft: wird er da dem Käufer die Fehler der verkäuflichen Waare entdecken? Hier hatte Antipater bejaht, Diogenes verneint. Umgekehrt wenn Jemand Gold verkauft in der Meinung, es sei Messing, wird ihn da der Käufer über seinen Irrthum aufklären? Diese Frage hatte Diogenes verneint, Antipater bejaht. In derselben Weise standen sich die beiden Stoiker auch noch in den schon früher (50 ff.) von Cicero besprochenen Fällen gegenüber. Und dasselbe

---

den Eindruck als würde dieselbe bei Stobäus verworfen, wenn es 168 heisst *ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν περὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι* und 172 f. nachdrücklich hervorgehoben wird, dass die falschen Vorstellungen die bewegenden Ursachen, die Leidenschaften selber deren Wirkungen sind (z. B. *λύπην εἶναι συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι*).

wiederholte sich auch anderwärts: es war dies der gewöhnliche Gegensatz, in dem beide sich befanden.[1]) Dies führt zu der Vermuthung, dass dieser Gegensatz nicht durch zufällige und verschiedene Anlässe hervorgerufen wurde, sondern auf einem allgemeinen und tieferen Grunde ruhte. Welches dieser Grund war, sagt uns Cicero, der Antipater 52 sich folgendermaassen rechtfertigen lässt: „quid ais? tu, cum hominibus consulere debeas et servire humanae societati eaque lege natus sis et ea habeas principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines quid eis adsit commoditatis et copiae." Auf der anderen Seite hält Diogenes (53) Antipater die Frage entgegen: num ista societas talis est ut nihil suum cujusque sit? quod si ita est, ne vendundum quidem quicquam est, sed donandum." Man sieht worin der Unterschied zwischen Beiden besteht: nach Antipater fällt das Wohl des Einzelnen mit dem der Gesammtheit schlechthin zusammen, nach Diogenes gibt es einen Gewinn den der Einzelne für sich allein hat; nach Antipater soll deshalb die Richtschnur unseres Handelns das Wohl unserer Mitmenschen, nach Diogenes der eigene persönliche Vortheil sein. Wie Diogenes mit dieser Krämermoral nur einen Grundsatz seines Lehrers Chrysipp zur Anwendung bringt,[2]) so ging die grossherzigere Lebens-

[1]) Cicero a. a. O. 51: in hujus modi causis aliud Diogeni Babylonio videri solet magno et gravi Stoico, aliud Antipatro, discipulo ejus, homini acutissimo.

[2]) Cicero a. a. O. 42: nec tamen nostrae nobis utilitates omittendae sunt aliisque tradendae, cum eis ipsi egeamus, sed suae cuique utilitati, quod sine alterius injuria fiat, serviendum est. scite Chrysippus, ut multa, „qui stadium, inquit, currit, eniti et contendere debet quam maxume possit ut vincat, supplantare eum, quicum certet, aut manu depellere nullo modo debet: sic in vita sibi quemque petere

Digitized by Google

auffassung Antipaters auf dessen Schüler Panätius über.[1]) Welche Stellung nahm nun zwischen den verschiedenen

---

quod pertineat ad usum non iniquum est, alteri deripere jus non est." Vgl. auch Entw. der stoisch. Phil. S. 253, 1.

[1]) Entw. d. stoisch. Phil. S. 253, 1. Dass wir nicht zu freigebig sein sollen, verlangt freilich auch Cicero oder vielmehr wie noch besonders durch 60 wahrscheinlich wird Panätius, aber doch nur, damit wir es desto länger sein können de off. II 54: multi enim patrimonia effuderunt inconsulte largiendo. quid autem est stultius quam, quod libenter facias, curare ut id diutius facere non possis? Nicht der persönliche Vortheil, das individuelle Wohl setzt der Mildthätigkeit Schranken, sondern diese gewissermaassen sich selber. An einer andern Stelle (64) wird zwar verlangt dass wir auf unser Vermögen Acht haben sollen, aber doch nur unter der Bedingung, dass dabei selbst der Schein von Geiz und Knickerei vermieden wird: habenda autem ratio est rei familiaris, quam quidem delabi sinere flagitiosum est, sed ita, ut inliberalitatis avaritiaeque absit suspitio: posse enim liberalitate uti non spoliantem se patrimonio nimirum est pecuniae fructus maximus. Je öfter dieselbe Anschauungsweise in den zwei ersten Büchern der Schrift von den Pflichten zum Durchbruch kommt, desto wahrscheinlicher ist es, dass der Keim dazu schon von Panätius gelegt war. Ich führe daher noch mehrere Stellen an. So fordert Cicero (I 85) unter Berufung auf Plato, dass die Staatsmänner sich jedes eigenen Vortheils begeben und nur das Wohl der Bürger im Auge haben sollen: omnino qui rei publicae praefuturi sunt duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt ad eum referant obliti commodorum suorum. Denn die Bedeutung dieser Forderung ganz zu würdigen muss man sich daran erinnern, dass die Stoiker Uneigennützigkeit sonst nicht gerade unter die wesentlichen und notwendigen Eigenschaften des Staatsmanns rechneten. Bei Stobäus wenigstens (ecl. II 224) wird zu den Arten des Erwerbs, die erlaubt sind, ja empfohlen werden, auch der gezählt den wir aus der politischen Thätigkeit (*ἀπὸ τῆς πολιτείας*) ziehen. Diese Anschauung wird von Stobäus den Stoikern insgemein zugeschrieben. Dass sie insbesondere durch Chrysipp vertreten wurde, sehen wir aus Plutarch de rep. Stoic. p. 1043 C: *ἀλλ' αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Βίων βασιλείαν τε τὸν σοφὸν ἑκουσίως ἀνέχεσθαι λέγει χρηματιζόμενον ἀπ' αὐτῆς· „κἂν αὐτὸς βασιλεύειν μὴ δύνηται, συμ-*

Richtungen des Stoicismus Hekaton ein? Darauf gibt uns Cicero Antwort de off. III 63. Dort war vorher von Quintus Scaevola die Rede gewesen und erzählt worden, dass derselbe für ein Grundstück, das ihm zum Kaufe angeboten war und dessen Werth er höher geschätzt hatte als der Verkäufer, auch einen höheren Preis als den geforderten gezahlt habe. Hiernach fährt Cicero fort: nemo est qui hoc viri boni fuisse neget: sapientis negant, ut si minoris quam potuisset vendidisset. haec igitur est illa pernicies, quod alios bonos, alios sapientis existimant; ex quo Ennius „nequiquam sapere sapientem, qui ipse sibi prodesse non quiret." vere id quidem si quid esset prodesse, mihi cum Ennio conveniret. Hecato-

---

βιώσεται βασιλεῖ καὶ στρατεύσεται μετὰ βασιλέως, οἷος ἦν Ἰδάνθυρσος ὁ Σκύθης ἢ Λεύκων ὁ Ποντικός." (Baguet S. 343). Also der Weise wird sich die Königs-Würde und Bürde gefallen lassen, wenn er sich nur dadurch bereichern kann. Denselben Gedanken, der gelinde gesagt für die ganz unpolitische Gesinnung des geborenen Orientalen zeugt, hat Chrysipp anderwärts (Plut. rep. Stoic. p. 1043 E) auch noch so ausgedrückt, dass er zu den für den Weisen passenden Arten des Erwerbs auch den zählte, der sich auf die Königsherrschaft gründet. Aehnlich wie Chrysipp wird auch Diogenes nach den Proben seiner Gesinnung, die uns vorliegen, geurtheilt haben. Wie sticht dagegen die echt hellenische vornehme Weise des Panätius ab! Während Chrysipp die Erwerbsucht in alle Verhältnisse hineintrug, jedes Mittel des Erwerbs, das innerhalb des weiten von den geschriebenen Gesetzen gezogenen Kreises lag, für erlaubt hielt, verachtete Panätius die Erwerbsucht als etwas Widriges. Das dürfen wir aus 68 schliessen: et haec (voluptas) vitanda et pecuniae fugienda cupiditas; nihil enim est tam angusti animi tamque parvi quam amare divitias, nihil honestius magnificentiusque quam pecuniam contemnere si non habeas, si habeas ad beneficentiam liberalitatemque conferre. Dergleichen Gedanken Panätius abzusprechen haben wir um so weniger Grund als es auch Platons Gedanken sind. Daher mögen auch schon Bemerkungen des Panätius über die verschiedenen Erwerbszweige den Anstoss gegeben haben zu solchen Erörterungen, wie sie von Cicero 150 f. in römischem Geiste weitergeführt worden sind.


Digitized by Google

nem quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in eis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere „sapientis esse nihil contra mores, leges instituta facientem habere rationem rei familiaris. neque enim solum nobis divites esse volumus, sed liberis, propinquis, amicis maxumeque rei publicae; singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis.“ So harmlos Hekatons Worte an sich betrachtet sind und so wenig sie etwas zu enthalten scheinen das nicht auch Antipater und Panätius hätten billigen können, so treten sie doch durch den Zusammenhang, in dem sie Cicero anführt und der einen Rückschluss auf den Zusammenhang gestattet in dem sie in Hekatons Schrift standen, in ein anderes und minder günstiges Licht. Denn in den Worten Hecatonem quidem deutet das quidem, das wir mit „freilich“ übersetzen können, darauf hin, dass auch Hekaton zu der Zahl derer gehörte, denen die Rücksicht auf den eigenen Vortheil höher stand als die auf das Wohl unserer Mitmenschen. Was so schon die der Aeusserung Hekatons vorausgehenden Worte bei Cicero ergeben, das spricht dieser unverhohlen aus, indem er dem Angeführten hinzufügt: „huic Scaevolae factum, de quo paulo ante dixi, placere nullo modo potest; etenim omnino tantum se negat facturum compendii sui causa, quod non liceat: huic nec laus magna tribuenda nec gratia est.“ Um zu zeigen, dass Hekaton in dem Streite zwischen Diogenes und Antipater auf jenes Seite stand, würde das Gesagte genügen. Es lohnt sich aber noch weiter zu verfolgen, wie er auch unter andern Verhältnissen den persönlichen Vortheil zum entscheidenden Maassstab unseres Handelns machte. Cicero sagt uns (III 89), dass Hekatons sechstes Buch von den Pflichten angefüllt war mit der Besprechung von Fragen wie die, ob man bei einer grossen Theuerung seine Sklaven ernähren solle oder nicht. Hekaton habe das Für und Wider erörtert, schliesslich aber sich dahin entschieden,

Digitized by Google

dass den Ausschlag für unsere Handlungsweise der Nutzen und nicht die Menschlichkeit geben müsse.[1]) Man kann sich hiernach schon denken, wie er eine Frage beantwortet haben wird, die er nach Cicero aufgeworfen hatte, die er aber eigentlich gar nicht hätte aufwerfen dürfen, die Frage nämlich, wie wir uns verhalten sollen wenn wir die Wahl haben entweder ein kostbares Pferd oder einen werthlosen Sklaven ins Meer zu werfen.[2]) Um den eigenthümlichen Standpunkt Hekatons diesen Fragen gegenüber vollkommen zu würdigen wird es gut sein zu überlegen, wie wohl Panätius dieselben Fragen beantwortet haben würde. Dass wir auch den Sklaven gegenüber Pflichten der Gerechtigkeit zu erfüllen haben, betont Cicero de off. I 41: meminerimus autem etiam adversus infimos justitiam esse servandam; est autem infima condicio et fortuna servorum, quibus non male praecipiunt qui ita jubent uti ut mercenariis,[3]) operam exigendam justa praebenda. Hieraus scheint man schliessen zu müssen, dass solange die Sklaven unsere Sklaven sind wir auch verpflichtet sind sie zu ernähren; wenn wir daher während einer Theuerung dies unterlassen, so entbinden wir sie ebendamit auch ihrer Pflichten gegen uns und geben ihnen die Freiheit zurück. Aehnlich könnte man unter Voraussetzung desselben

---

[1]) Plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum, sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere: in utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate.

[2]) A. a. O.: quaerit, si in mari jactura facienda sit, equine pretiosi potius jacturam faciat an servoli vilis: hic alio res familiaris, alio ducit humanitas.

[3]) Diese Bezugnahme auf eine Ansicht Chrysipps (vgl. Seneca de benef. III 22, 1) spricht dafür, dass der Inhalt der angeführten Worte von Panätius stammt. Dass Cicero von sich aus ein Citat aus Chrysipp sollte haben einfliessen lassen, und namentlich dass er dies gethan haben sollte ohne den Autor zu nennen, ist kaum denkbar.

Digitized by Google

Verhältnisses zwischen Herren und Sklaven folgern, dass der Herr zwar einem Sklaven, der ihm nichts mehr leistet, die Nahrung entziehen darf keineswegs aber das Recht hat ihn zu tödten. Indessen frägt es sich doch, ob Panätius in dieser Weise geschlossen hat und ob sich nicht bei ihm so gut wie bei Seneca (de benef. III 20 f.) die Pflicht des Herrn den Sklaven zu nähren und zu kleiden mit dem Recht vertrug über dessen Körper zu verfügen.[1]) Dass in Panätius' Augen es für Unrecht gegolten habe einen Sklaven um äussern Vortheils willen zu tödten wird man auch daraus nicht schliessen können, dass von Cicero de off. I 46 jeder, in dem nur noch eine Spur von Tugend erscheint, einer gewissen Rücksicht für werth erklärt wird.[2]) Denn warum soll er es nicht für möglich gehalten haben, dass auch dieser letzte Schimmer von Tugend einmal in einem Sklaven erlosch? In diesem Falle aber könnte er vor die Wahl gestellt ob er einen solchen Sklaven (auf den vielleicht das Prädicat „vilis" bei Cicero, beziehentlich Hekaton, hindeutet) oder ein schönes Pferd opfern solle, leicht das erstere vorgezogen haben. Dass er dies trotzdem nicht gethan hat, dürfen wir aus de off. I 50 f. schliessen.[3]) Denn hier werden Pflichten des Menschen gegen den Menschen als solchen anerkannt, deren Erfüllung mit keinerlei Nutzen für uns verbunden ist. Solche Pflichten galten natürlich

---

[1]) Das mit der Zeit immer schwerer zu definirende Verhältniss zwischen Sklaven und Herren hat also in der Philosophie nicht minder zu Inconsequenzen geführt als in einem Theil der Gesetzgebung des Alterthums. Man vgl. z. B. Puchta Institut. II S. 83 f[9].

[2]) Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus, sed cum eis, in quibus praeclare agitur si sunt simulacra virtutis, etiam hoc intellegendum puto neminem omnino esse neglegendum, in quo aliqua significatio virtutis adpareat.

[3]) Diesen Abschnitt auf Panätius zurückzuführen haben wir besonderen Grund; denn Bernays Ber. d. Berl. Akad. 1876 S. 608 hat nachgewiesen, dass das 52 Gesagte aus dem Griechischen übersetzt ist.

Digitized by Google

auch dem Sklaven gegenüber, während das Bestehen eines rechtlichen Verhältnisses zwischen Thier und Mensch von den Stoikern ausdrücklich geleugnet wurde. Einen Menschen, und wenn er auch nur ein Sklave war, zu tödten um ein Thier zu schonen, musste daher in Panätius' Augen als ein Unrecht erscheinen, und es unterliegt kaum einem Zweifel, dass, wenn er überhaupt die von Hekaton gestellte Frage in Erwägung zog, er sie im Sinne der Humanität und nicht des Eigennutzes entschied. Bei Hekaton dagegen galt der Vortheil als oberstes Princip. Es ist dieser banausische Zug seiner Lehre, der ihn gelegentlich über etwas hinwegsehen liess, das wenn auch nicht gesetzlich so doch moralisch anfechtbar war. Das letztere hat ihm Seneca de benef. II 21, 4 mit Recht zum Vorwurf gemacht: „Ineptum et frivolum hoc Hecaton ponit exemplum Arcesilai, quem ait a filio familiae adlatam pecuniam non accepisse, ne ille patrem sordidum offenderet: quid fecit laude dignum, quod furtum non recepit? quod maluit non accipere quam reddere? quae est enim alienam rem non accipere moderatio?“ Wir wissen jetzt genug von Hekaton um sagen zu können wie er sich zu der Frage gestellt haben wird, die den Werth des Ruhms betraf. Zwei Ansichten standen sich hier gegenüber, die eine, welche dem Ruhm nur Werth beimisst, insofern er uns Nutzen bringt, und die andere nach der er von Natur für uns und durch sich selbst einen Werth besitzt. Die Ansichten gingen hier also ganz in derselben Weise auseinander wie in der Frage über den Werth des Sklaven. Denn nach den einen hat der Sklave einen absoluten Werth durch die ihm von Natur eigene Menschenwürde, die wir unter allen Umständen in ihm achten müssen, nach den andern ist sein Werth für uns nur ein relativer, insofern und solange der Sklave uns irgendwelchen Nutzen bringt. Bei der Erörterung der letzteren Frage hatte sich aber Hekaton auf die

Digitized by Google

Seite derer geschlagen, die allein den Nutzen als Werthmesser anerkannten. Denselben Maassstab hatte er dann auch noch auf andere Verhältnisse angewandt und es macht nicht den Eindruck als ob er sich überhaupt jemals eines anderen Maassstabes bedient habe. Nach ihm wird er daher auch den Werth des Ruhmes bemessen haben. Seine Ansicht stimmte also in diesem Punkte mit der des ciceronischen Stoikers vollkommen überein. Beide treffen aber auch noch in anderer Beziehung zusammen. Der ciceronische Stoiker trägt seine Ansicht über den Ruhm nicht ohne Weiteres vor sondern so dass er zuerst die darüber bei den Stoikern geführte Controverse angibt und hierauf seine eigene Stellung in der Frage bezeichnet. Dasselbe Verfahren sehen wir aber auch Hekaton einhalten und zwar gerade in solchen Fällen, in denen wie bei Cicero es sich darum handelt, ob ein Naturgesetz oder der Nutzen der Maassstab unseres Handelns sein soll.[1]) Ferner werden bei Cicero die Ansicht des

[1]) So lesen wir bei Seneca de benef. III 18, 1: quamquam quaeritur a quibusdam sicut ab Hecatone, an beneficium dare servus domino possit. sunt enim qui ita distinguant: quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria. beneficium esse quod alienus det: alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare. officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitat et ferre opem jubet. ministerium esse servi, quem condicio sua eo loco posuit, ut nihil eorum quae praestat, inputet superiori. Der in diesen Worten ausgesprochenen Ansicht, dass der Sklave nur Eigenthum und nur für seinen Herrn da ist, steht die andere gegenüber, dass das Besitzrecht des Herrn in den unveräusserlichen Menschenrechten des Sklaven seine Schranke findet. Dieselbe wird besonders in folgenden Worten ausgesprochen: servum qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est juris humani. refert enim cujus animi sit qui praestat, non cujus status: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges, exules. non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est (vgl. auch 28, 1 f.). Die letztere Ansicht entspricht dem Standpunkt, den bei der Ent-

Diogenes und die späterer Stoiker, unter denen wir Antipater erkannt haben (Entw. d. st. Ph. S. 252), einander gegenüber gestellt; in derselben Weise scheint auch Hekaton mit einer gewissen Vorliebe gerade an den Streit dieser beiden Stoiker angeknüpft zu haben (vgl. die letzte Anmerkung). Das ist aber bemerkenswerth. Denn es ist gar nicht ohne Weiteres anzunehmen, dass jeder beliebige Stoiker ein Interesse daran hatte den Streit gerade der beiden Genannten zu schlichten oder auch nur auf ihn hinzuweisen.[1] Wenn Hekaton es that, so

---

scheidung von solchen Fragen Antipater und Panätius einnahmen; als Vertreter der ersteren, wenn es, wie doch sehr wahrscheinlich ist, ein Stoiker war, dürfen wir Diogenes vermuthen. Auf Chrysipps Ansicht können wir aus 22, 1 keinen ganz sicheren Schluss ziehen, da wir nicht wissen wie weit er die Vergleichung des Sklaven mit dem Lohnarbeiter (mercenarius) ausgedehnt und ob er nicht aus ihr lediglich die Pflicht des Herrn den Sklaven zu nähren und zu kleiden abgeleitet hat. Ueber Hekatons Meinung dagegen ist kaum ein Zweifel möglich. Denn wer die Sklaven den Thieren coordinirte, so dass er ihre Werthe für commensurabel hielt (Cicero de off. III 89), der setzte sie eben damit rechtlich zu Sachen herab d. i. zu etwas, das nur in sofern einen Werth hat als es seinem Besitzer nützt. — Der gleichen Methode Fragen vorzüglich durch Mittheilung der geführten Controverse zu erörtern begegnen wir bei Cicero de off. III 89 und 91 f. Man darf aber vermuthen, dass auch die Gegenüberstellung der Ansichten des Diogenes und Antipater a. a. O. 50 ff. auf Hekaton zurückgeht. Bestätigt wird diese Vermuthung durch 63; denn wenn hier auch nicht geradezu Hekatons Ansicht über die früher berührten einzelnen Punkte mitgetheilt wird, so wird doch eine Ansicht mitgetheilt, die jene Einzelansichten unter sich begreift oder doch einen Schluss auf sie gestattet und jedenfalls demselben Kreise der Erörterung angehört.

[1] Auf Stob. ecl. II 152 f., wo ebenfalls zuerst die Ansicht des Antipater und dann die des Diogenes citirt wird, darf man sich zu diesem Zwecke nicht berufen. Denn der Abschnitt, dem diese Citate angehören (vgl. über ihn Entw. d. stoisch. Phil. S. 562 f.) zeigt noch andere Eigenthümlichkeiten, die ihm mit dem dritten Buche der



konnte dies darin seinen Grund haben, dass zu seiner Zeit der Streit zwischen den Anhängern beider Philosophen, den Diogenisten und Antipatristen,[1]) besonders lebhaft geführt wurde. Hekaton stand diesem Streit aber keineswegs unparteiisch gegenüber sondern schlug sich zu Diogenes,[2]) obgleich

---

Schrift de finibus gemeinsam sind. So wird in diesem Abschnitt (150) die Schmerzlosigkeit (ἀπονία) zu den naturgemässen Dingen gerechnet, was voraussetzt, dass derselbe Stoiker den Schmerz (πόνος) unter die naturwidrigen Dinge zählte. Dass dies eine Besonderheit der Lehre war (über die vgl. Entw. d. stoisch. Phil. S. 456 ff.), sehen wir aus dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt, in dem der Schmerz (πόνος) unter den absolut gleichgiltigen Dingen erscheint (146). Diese Besonderheit der Lehre nun kehrt in der ciceronischen Darstellung wieder (51. 62.). Wichtiger ist, dass auch bei Stobäus (150) der Ruhm (δόξα) nicht zu den an sich wünschenswerthen Dingen gerechnet wird, sondern zu denen, die wir um ihres Nutzens willen erstreben. Dadurch ist eine Schrift des Panätius oder Posidonius als Quelle des betreffenden Abschnittes ausgeschlossen (s. o. S. 506 f.); an Hekaton aber zu denken liegt um so näher als wir bereits früher (Entw. d. stoisch. Philos. S. 492. 502. 514.) einen andern Abschnitt kennen gelernt haben, den höchst wahrscheinlich dieser Stoiker zum Werke des Stobäus beigesteuert hat.

[1]) Beide unterscheidet Athen. V 186 A. Ueber sie hat auch Comparetti Ind. Herc. S. 20 und zu col. LII gesprochen. In den dadurch bezeichneten Unterschied gewinnen wir erst jetzt einen Einblick; dass es blosse Tischgesellschaften waren, die sich vielleicht nur durch das Kalenderdatum, an dem sie ihre Zweckessen abhielten, von einander unterschieden, wie dies Zeller III[a] 45, 2 anzunehmen scheint, war schon vorher und wird besonders jetzt sehr unwahrscheinlich.

[2]) Cicero de off. III 63. 89. Beachtung verdient auch, dass unmittelbar an den Abschnitt des Stobäus (104 ff.), den wir früher (Entw. der stoisch. Phil. S. 492 ff.) von Hekaton abgeleitet haben, sich ein Citat des Diogenes anschliesst (114): διττῶς δέ φησιν ὁ Διογένης κτλ. Um so mehr fällt dieser Umstand ins Gewicht, als diese Worte, in denen von den αἱρετὰ und ἀγαθὰ die Rede ist, hier nicht an ihrem Platze stehen d. h. an dem Platze, der ihnen nach der Eintheilung von Stobäus' Darstellung eigentlich gebührt. Dieser Platz wäre hiernach erst

Digitized by Google

man bei seinem Verhältniss zu Panätius vielmehr erwarten sollte ihn auf Antipaters Seite zu finden. Dasselbe thut aber auch der Stoiker Ciceros (33. 49. 57) und bestätigt so von Neuem, dass er und Hekaton ein und dieselbe Person sind. Dieser Stoiker Ciceros zeigt aber ausser für Diogenes auch noch eine entschiedene Vorliebe für Chrysipp. Nicht bloss erwähnt er ihn zwei Mal (57 und 67) zustimmend und an der zweiten Stelle mit grossem Lobe (praeclare enim Chrysippus), sondern er billigt seine Ansichten auch da, wo er dies nicht ausdrücklich hervorhebt,[1]) und benutzt seine Aeusserungen ohne ihn als Gewährsmann zu nennen.[2]) Dieselbe Vorliebe für Chrysipp glaubt man aber auch noch in dem Wenigen zu entdecken, das uns von Hekaton erhalten ist. So ist bemerkenswerth, dass während in den beiden ersten auf Panätius zurückgehenden Büchern der Schrift von den Pflichten Chrysipp nie genannt wird,[3]) dies im dritten Buche geschieht (42), in dem mittelbar oder unmittelbar Hekaton benutzt ist. Besonders bedeutsam ist das über den einzelnen

---

später (126) in dem Abschnitt *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* gewesen. Dass sie trotzdem hier, an unrechtem Orte, stehen, weiss ich mir nicht anders zu erklären als unter der Annahme, dass der Excerptor, einmal bei der Arbeit, mehr excerpirte als für seinen Zweck nöthig war. Daraus würde folgen, dass die Diogenes citirenden Worte aus derselben Schrift Hekatons wie das Vorhergehende genommen sind.

[1]) So schliesst er sich Chrysipps eigenthümlicher Lehre darin an, dass er die Leidenschaften ihrem Wesen nach als Urtheile fasst (35).

[2]) Dies scheint der Fall zu sein in dem was er über den Pfau (18) und über pina und pinoteres (63) sagt, wenn man damit die von Madvig angeführten Stellen Plutarchs vergleicht. Vgl. auch Birt de Halieut. S. 84 ff., bes. S. 87.

[3]) Berücksichtigt scheint er allerdings I 43 (servis non male praecipiunt qui ita jubent uti ut mercenariis), wenn man damit Seneca de benef. III 22, 1 vergleicht.

Digitized by Google

Anlass hinausreichende Lob, das bei dieser Gelegenheit Chrysipp gespendet wird (scite Chrysippus, ut multa). Dass Hekaton in derselben Schrift[1]) sich auch sonst noch an Chrysipp angeschlossen hatte, sehen wir aus dem was Seneca de benef. I 3, 9 sagt: nam praeter ista, quae Hecaton transscribit, tres Chrysippus Gratias ait Jovis et Eurynomes filias esse etc. Mit „ista" bezieht sich Seneca auf das was er uns 2 ff. über die allegorische Erklärungsweise mitgetheilt hat, mit der unter Andern auch Chrysipp die mythologische Vorstellung der Grazien für die philosophische Ethik und insbesondere das Kapitel von den Wohlthaten nutzbar gemacht

[1]) Denn dass aus der Schrift von den Pflichten die Aeusserungen Hekatons geflossen sind, welche Seneca in der Schrift von den Wohlthaten (de beneficiis) mittheilt, hat schon Zeller III[a] 569, 1 vermuthet. Die andere Möglichkeit, die er noch offen lässt, dass es eine eigene Schrift von den Wohlthaten war, hat doch wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Denn das Kapitel von den Wohlthaten (de beneficiis περὶ χαρίτων) war in Schriften, die von den Pflichten handelten, ein stehendes. Das ergibt sich aus Seneca de benef. VI, 1 und 2, 3, wo ausdrücklich die beneficia unter die officia gerechnet werden. Dasselbe beweist Cicero de off. I 42 ff. Auch der Akademiker Eudorus bei Stob. ecl. II 52 ordnet dem Abschnitt von den Pflichten (περὶ καθηκόντων) den von den Wohlthaten (περὶ χαρίτων) unter. Nun könnte freilich Hekaton denselben Gegenstand zweimal behandelt haben. Bei der Ausführlichkeit aber, mit der er in der Schrift von den Pflichten zu Werke ging (Cicero de off. III 89), ist dies wenig wahrscheinlich. Aeltere Stoiker freilich wie Chrysipp (Seneca de benef. I 3, 8 f. Baguet S. 337 f.) und Kleanthes (der Titel περὶ χάριτος bei Diog. VII 175 und die von Seneca de benef. V 11, 1. 12, 2. 14, 1 angeführten Aeusserungen) mochten dasselbe Thema in besondern Schriften erörtern. Für die Späteren folgt hieraus Nichts. Denn wie unter deren Händen überhaupt das Kapitel von den Pflichten an Umfang und Inhalt zugenommen zu haben scheint, so könnte auch die Abhandlung von den Wohlthaten von Chrysipp und Kleanthes als Nachtrag zu der Schrift von den Pflichten gegeben, von den Späteren aber in diese selber mit aufgenommen worden sein.

Digitized by Google

hatte. Diese Mittheilungen stammen also von Hekaton. Dass aber Seneca ebendaher auch die Kritik genommen habe, die er (3, 6 ff. und 4, 1 ff.) gegen diese Erklärungsweise richtet, ist mindestens sehr unwahrscheinlich. Denn abgesehen davon dass er dies dann wohl ausdrücklich bemerkt und nicht sich begnügt haben würde zu sagen „quae Hecaton transscribit“, so stellt Seneca selbst bei dieser Kritik nicht eine stoische Ansicht der anderen sondern die römische Anschauungsweise der griechischen gegenüber.[1]) Daraus dürfen wir schliessen, dass Seneca hier auf eigene Hand Kritik übt, wie er denn auch von Chrysipps Schrift mehr gelesen hatte als was er bei Hekaton fand. Auf der andern Seite wird aber hierdurch wahrscheinlich, dass was Hekaton von Chrysipps Ansicht angeführt hatte mit seiner eigenen übereinstimmte und dass er auch hier Chrysipp nicht citirt hatte um ihn zu widerlegen sondern um sich auf seine Autorität zu stützen. Es ist wichtig dies gerade in diesem Falle festzustellen. Denn es zeigt sich dadurch, dass Hekaton mit der Weise Chrysipps die allegorische Mythenerklärung in den wissenschaftlichen Beweis zu verflechten vollkommen einverstanden war. Von einem andern Schüler des Panätius, von Posidonius ist es höchst wahrscheinlich, dass er dies Verfahren missbilligte (I. Theil S. 220 ff.). Um so deutlicher tritt daher hervor, dass Hekaton enger als andere Stoiker seiner Zeit sich an Chrysipp angeschlossen hatte. In diesem Zusammenhange ist es nun auch von Bedeutung, dass an

[1]) 3, 6: sit aliquis usque eo Graecis emancipatus, ut haec dicat necessaria: nemo tamen erit, qui etiam illud ad rem judicet pertinere, quae nomina illis Hesiodus inposuerit. 4, 1: tu modo nos tuere, si quis mihi objiciet, quod Chrysippum in ordinem coëgerim, magnum mehercule virum, sed tamen Graecum, cujus acumen nimis tenue retunditur et in se saepe replicatur.

Digitized by Google

den beiden Stellen des Diogenes (VII 103[1]) und 128[2])), an denen eine mildere durch Panätius und Posidon vertretene Richtung der strengeren gegenübergestellt wird, Hekaton unter den Anhängern der strengeren Richtung an der Seite Chrysipps erscheint. Der Anschluss an Chrysipp scheint somit ein weiteres Band zu sein, das den Stoiker Ciceros mit Hekaton verknüpft. Dass indessen ein Stoiker jener Zeit, noch dazu ein Schüler des Panätius die Lehre Chrysipps einfach wiederholt haben sollte, wird man nicht annehmen wollen; man wird vielmehr von vornherein vermuthen, dass, wenn Hekaton diese Lehre von Neuem vortrug, dies doch nicht die reine Lehre sondern eine modificirte war und zwar modificirt nach Maassgabe der Entwicklung, die der Stoicismus seit Chrysipp durchgemacht hatte. Ein Beispiel einer solchen Modification haben wir schon früher kennen gelernt, als von der Eintheilung der Tugenden in theoretische und praktische die Rede war (Entw. der stoisch. Phil. S. 500 ff. 510 ff.). Hekatons Ansicht, wie wir sahen, war ebenso sehr von der Chrysipps wie von der des Panätius und Posidonius verschieden. Darin dass er überhaupt neben der auf das Wissen gegründeten Tugend noch eine andere lediglich aus der Uebung entspringende unterschied, entfernte er sich von Chrysipp und trat den andern beiden genannten Philosophen

---

1) *Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά* (Reichthum und Gesundheit) *φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι. ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν Ἑκάτων τ' ἐν τῷ ἐνάτῳ περὶ ἀγαθῶν καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ ἡδονῆς.*

2) *αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, καθά φησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ἀρετῶν καὶ Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἀγαθῶν. „Εἰ γάρ, φησιν* (Hekaton), *αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν, ἔστι δὲ μέρος τῆς ἀρετῆς, αὐτάρκης ἔσται καὶ ἡ ἀρετὴ καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀχληρῶν." ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.*

Digitized by Google

näher. Doch wollte er die Tugenden der zweiten Art nur für Tugenden im niedrigeren Sinne angesehen wissen. Wenn dagegen Panätius und Posidonius auch innerhalb der im höchsten Sinne sogenannten Tugenden zwischen theoretischen und praktischen scheiden wollte, so folgte ihnen Hekaton hierin nicht sondern blieb bei der älteren Lehre Chrysipps stehen, der in jeder einzelnen Tugend ein doppeltes Element unterschied, das Wissen und das Können oder, wie es Hekaton, vielleicht in Anbequemung an Panätius' Sprachgebrauch, nannte (Stob. ecl. II 112. Entw. d. stoisch. Phil. S. 492 ff.), die Theorie (θεωρεῖν) und die Praxis (πράττειν). Es dient der Vermuthung, dass die Quelle der ciceronischen Darstellung eine Schrift Hekatons war, zu nicht geringer Bestätigung, dass auch von dem Stoiker Ciceros in einer wichtigen Frage ein Versuch gemacht wird die Lehre Chrysipps mit einer durch die spätere Entwickelung des Stoicismus gebotenen Abänderung festzuhalten. Diese Frage ist die wie man das höchste Gut definiren soll. Frühere und spätere Stoiker hatten sich mit der Beantwortung dieser Frage abgemüht (Entw. der stoisch. Phil. S. 230 ff.). Darin waren alle einig, dass diese Definition nur eine nähere Bestimmung der alten Definition sein könne, die das höchste Gut in das mit der Natur übereinstimmende Leben setzte; wie man aber diese Uebereinstimmung genauer bezeichnen sollte, darüber gingen die Meinungen auseinander. Nach Chrysipp bestand sie in einem Leben, das der Erfahrung, die wir von der Natur haben, gemäss ist, nach Diogenes und Antipater ging sie aus der Wahl des Naturgemässen hervor. Dass beide Definitionen nicht verwechselt werden dürfen, dass sie vielmehr verschiedene Stufen in der Entwicklung der stoischen Lehre bezeichnen und dass die zweite eine Frucht der Angriffe des Karneades ist, haben wir früher gesehen (Entw. der stoisch. Philos. S. 239 ff). Um so mehr

Digitized by Google

überrascht es daher diese beiden ursprünglich verschiedenen Definitionen in der Definition des ciceronischen Stoikers (31) zu einer einzigen verbunden zu sehen. Denn es ist offenbar, dass in dem „vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint rejicientem“ sowohl das *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* wie das *ἐκλέγεσθαι τὰ κατὰ φύσιν καὶ ἀπεκλέγεσθαι τὰ παρὰ φύσιν* enthalten ist. Diese zunächst auffallende Verbindung verschiedener Definitionen [1]) erklärt sich doch leicht, wenn wir unter dem Urheber der ciceronischen Darstellung uns einen späteren Stoiker denken, der zwar die Definition Chrysipps nicht vollkommen festhalten konnte, sie aber auch nicht ganz aufgeben mochte und ihr deshalb durch Verbindung mit einer späteren eine neue und zeitgemässere Gestalt gab. Das ist aber ein Verfahren, wie wir es nach dem Gesagten gerade Hekaton zutrauen dürfen. Die Definition, die er mit der chrysippischen vereinigte, ist zwar nicht die des Panätius aber doch die des Diogenes, für den er, wir wir sahen (S. 606, 2), ebenfalls eine entschiedene Vorliebe hatte.

Je mehr die bisherige Untersuchung durch ein genaueres Eingehen auf die Eigenthümlichkeiten der durch die ciceronische Darstellung repräsentirten Form des Stoicismus gefördert worden ist, desto weniger darf eine Eigenthümlichkeit derselben übergangen werden, deren Besprechung ich bis hierher verschoben habe. Die ciceronische Darstellung ist nämlich die einzige, in welcher die Dreitheilung der Tugenden in dialektische ethische und physische durchgeführt ist (72 f.). Freilich wird auch anderwärts von dieser Dreitheilung gesprochen: aber entweder geschieht dies nur in

[1]) Sie findet sich auch de fin. II 34 Lipsius manud. ad Stoic. ph. S. 108 hält sie für identisch mit der Chrysippischen Definition.

Digitized by Google

Form einer historischen Notiz[1]) oder wenn sie ja auch bei der Darstellung benutzt wird, so geschieht dies doch nur in fragmentarischer Weise.[2]) Die Folge davon war, dass, wenn man lediglich auf diese Stellen zurückging und die ciceronische ausser Acht liess, man über das Wesen dieser ganzen Eintheilung nicht recht ins Klare kam. Sonst hätte Zeller (239, 1) nicht darüber in Zweifel sein können, ob und wie man diese Dreitheilung mit der bekannten Viertheilung in Verbindung brachte. Denn Ciceros Darstellung beseitigt

---

[1]) Plutarch plac. prooem. 2: *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν.* Diog. VII 92, nachdem er gesagt hat dass Panätius eine theoretische und praktische Tugend unterschied, bemerkt, dass Andere dieselbe in logische physische und ethische eintheilten. Dass an diesen beiden Stellen von der logischen und nicht wie bei Cicero von der dialektischen Tugend die Rede ist, hat Nichts zu bedeuten. Denn Plutarch selber erläutert im weiteren Verlaufe der angeführten Erörterung das *λογικὸν* durch *ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν*, und Diogenes, der 46 die *διαλεκτικὴ ἀρετὴ* erwähnt, meint offenbar dieselbe, die er später *λογικὴ* nennt.

[2]) So benutzt sie Diogenes bei der Darstellung der Dialektik VII 46: *αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς· τήν τ'* (Madvig de finib. III 72) *ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή· τὴν δ' ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δ' ἀνελεγξίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δ' ἀματαιότητα ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον.* Aber mit der Zurückführung dieses einen Theils der Philosophie auf eine Tugend hat es sein Bewenden, und weder bei der Ethik noch bei der Physik wird der gleiche Versuch wiederholt. So wie Diogenes auf die Dialektik hat Strabo II 110 sich auf die Physik beschränkt: *ἡ δὲ φυσικὴ ἀρετή τις· τὰς δ' ἀρετὰς ἀνυποθέτους φασὶν ἐξ αὑτῶν ἠρτημένας, καὶ ἐν αὑταῖς ἐχούσας τάς τ' ἀρχὰς καὶ τὰς περὶ τούτων πίστεις.*

jeden Zweifel. Er beginnt den Abschnitt, in welchem er dialektische und physische Tugend bespricht, mit folgenden Worten: ad easque virtutes, de quibus disputatum est, dialecticam etiam adjungunt et physicam easque ambas virtutum nomine appellant, alteram quod habeat rationem ne cui falso adsentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur eaque quae de bonis et malis didicerimus ut tenere tuerique possimus. Die Dialektik oder die dialektische Tugend kommt ergänzend zu den übrigen Tugenden hinzu, und das Wissen, das die Dialektik gewährt, erzeugt das Wissen vom Guten und vom Uebel. Daraus dürfen wir doch schliessen, dass die übrigen Tugenden auf das Wissen vom Guten und seinem Gegentheil gegründet sind. Zu demselben Ergebniss kommen wir, wenn wir lesen was Cicero (73) über die physische Tugend sagt: physicae quoque non sine causa tributus idem est honos propterea quod qui convenienter naturae victurus est ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab ejus procuratione; nec vero potest quisquam de bonis et malis vere judicare nisi omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum et utrum conveniat necne natura hominis cum universa. Der Nutzen, den die Physik oder physische Tugend der Erkenntniss des Guten bringt, würde schwerlich so hervorgehoben werden, wenn das nicht gerade die Erkenntniss wäre, auf die die übrigen Tugenden gegründet sind. Um die Richtigkeit dieser Ansicht zu prüfen sind wir auf die vorhergehenden Abschnitte der ciceronischen Darstellung angewiesen, da die Worte „ad easque virtutes de quibus disputatum est“ die übrigen Tugenden ausdrücklich als solche bezeichnen, von denen schon die Rede war. Welches sind nun aber die Tugenden, von denen schon vorher die Rede war? Sehen wir auf das unmittelbar Vorhergehende, so ist 70 f. von der Gerechtigkeit und Billigkeit (aequitas) die Rede, von der Gerechtigkeit auch 67. Blicken wir weiter

Digitized by Google

zurück, so wird 29 die Tapferkeit berührt, auf dieselbe und auf die Gerechtigkeit weist 25 hin, und die Vernünftigkeit, wenn man so „prudentia" übersetzen will, wird 31 genannt. Das sind lauter Tugenden, die mit Dialektik und Physik unmittelbar nichts zu schaffen haben, und das Vorhergehende bestätigt insofern was uns Ciceros Worte erwarten lassen. Nur dadurch kann man einen Augenblick irre werden, dass doch auch im Vorhergehenden schon die Weisheit (sapientia) genannt und gefeiert worden ist (bes. 23 ff.), diese Vollendung des menschlichen Wesens aber Dialektik und Physik unter sich begreift. Bei näherem Zusehen, wenn man auch den Zusammenhang (21 ff.) berücksichtigt, stellt sich indessen heraus, dass die Weisheit gerade an der angeführten Stelle nicht ihrem vollen Umfange nach sondern nur insoweit in Betracht kommt als sie das Wissen vom Guten und seinem Gegentheil ist. Diese Weisheit entspricht daher nicht so sehr der *σοφία* als der *φρόνησις* der Stoiker (vgl. Cicero de off. I 153, Zeller 238, 1). Wir finden somit in den den angeführten Worten Ciceros vorausgehenden Abschnitten besprochen die *φρόνησις δικαιοσύνη* und *ἀνδρεία*, und könnten von uns aus diesen die *σωφροσύνη* hinzufügen, wenn wir dazu nicht durch die Aufzählung der den Tugenden entgegengesetzten Laster, stultitia timiditas injustitia und intemperantia (39), noch besonders genöthigt würden. Die Tugenden also, von denen, wie Cicero sagt, vorher die Rede war (de quibus disputatum est), lassen sich auf die vier Cardinaltugenden zurückführen; da nun diese selben Tugenden der dialektischen und physischen entgegengesetzt werden d. h. unter den Begriff der ethischen Tugend fallen, so ist damit bewiesen, dass und in welcher Weise von den Stoikern die Viertheilung der Tugenden der Dreitheilung untergeordnet wurde. Immerhin ist es gut dieses Ergebniss noch durch das ausdrückliche Zeugniss der plutarchischen Placita be-

Digitized by Google

stätigen zu können, die an der angeführten Stelle die drei Tugenden, physische ethische logische, als die allgemeinsten (*γενικωτάτας*) bezeichnen und damit aussprechen, dass unter der Dreitheilung jede andere befasst wurde. Freilich ist damit dass die Dreitheilung, wenn überhaupt mit der Viertheilung verbunden, ihr untergeordnet wurde noch nicht gesagt, dass alle Stoiker diese beiden Eintheilungen der Tugend mit einander verbanden. Dass im Gegentheil nicht alle Stoiker dies thaten, darauf führt schon Diogenes VII 92,[1]) dessen Worten zu Folge insbesondere Panätius und Posidonius, die doch die Vierzahl der Tugenden gelten liessen (Entw. d. stoisch. Phil. S. 477 ff. Anm. 498, 1), die Dreitheilung nicht anerkannt hatten. Diese Angabe bewährt sich als zuverlässig, wenn wir an das, was früher (Entw. d. stoisch. Phil. S. 503. 512) über die Tugendlehre beider Philosophen festgestellt worden ist, zurückdenken. Nach Posidonius schieden sich die Tugenden in eine des höchsten Seelentheils und in solche der niederen, nur jene war ihrem Wesen nach ein Wissen, diese sollten vielmehr Fertigkeiten oder Kräfte (*δυνάμεις*) sein. Versuchen wir nun diese Tugenden an die Dreiheit der dialektischen, ethischen und physischen zu vertheilen. Das Einfachste wird sein, dass man die Tugenden der niederen Seelentheile, die Gerechtigkeit eingeschlossen, zur ethischen rechnet, die Tugend des höchsten Theils dagegen sich in Dialektik und Physik spalten lässt. Hier tritt aber sogleich der Uebelstand hervor, dass dann für die *φρόνησις* kein rechter Platz ist. Denn auf der einen Seite, da sie doch ein Wissen ist möchte, man sie der Dialektik und Physik

---

[1]) *Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν· ἄλλοι δὲ λογικὴν καὶ φυσικὴν καὶ ἠθικήν· τέτταρας δὲ οἱ περὶ Ποσειδώνιον καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον.*

Digitized by Google

näher rücken, auf der andern Seite, da sie doch das Wissen vom Guten ist, gehört sie unstreitig in die Reihe der ethischen Tugenden. Man könnte daher einem andern Einfall den Vorzug geben, dass nämlich die Dreitheilung auf die Tugend des höchsten Seelentheils zu beschränken sei, die sich in die drei Wissenszweige gespalten hätte, die nichttheoretischen Tugenden aber davon ausgeschlossen werden müssten. Aber wie will man damit die ciceronische Darstellung vereinigen, nach der doch Gerechtigkeit Tapferkeit und Mässigung zur ethischen Tugend gehören? Und was wird aus dem Zeugniss der plutarchischen Placita, dass die Dreitheilung die oberste alle andern umfassende Eintheilung gewesen sei? Denn in diesem Falle wenn nur die theoretische Tugend in logische ethische und physische geschieden würde, wäre doch die Dreitheilung der Tugenden der Zweitheilung in theoretische und praktische untergeordnet gewesen. Es bleibt daher kaum etwas anderes übrig als zuzugeben, dass Posidon für seine Tugendlehre von der Dreitheilung keinen Gebrauch gemacht hatte. Nicht anders als mit Posidon steht es aber mit seinem Lehrer Panätius. Derselbe schied die Tugenden in eine rein theoretische und in solche, die das theoretische und praktische Element in sich vereinigen; er hätte daher ebenso wie Posidon die Dreitheilung auf die theoretische Tugend einschränken müssen, was aus den angegebenen Gründen nicht statthaft ist. In beiden Fällen scheiterte die Anwendung der Dreitheilung daran, dass die Tugenden unter sich und mit der Dialektik und Physik nicht gleichartig waren. Dieses Hinderniss fällt weg bei einer Auffassung der Tugenden, wie sie Stob. ecl. II 112 vertritt. Indem hier alle Tugenden ohne Ausnahme auf eine Verbindung von Theorie und Praxis zurückgeführt werden, kommt man nicht in Versuchung bei einer Eintheilung die *φρόνησις* als eine rein theoretische Tugend von

den übrigen abzusondern; andererseits aber da jede ein Wissen ist, sind sie auch wieder mit Dialektik und Physik verwandt. Wissen und Tugend fallen hier zusammen; mit demselben Rechte daher, mit dem man nach der Verschiedenheit der Gegenstände ein dialektisches ethisches und physisches Wissen fordert, konnte man auch vom Standpunkt dieses Stoikers aus eine dialektische ethische und physische Tugend unterscheiden. Dass aber dieser Stoiker kein anderer ist als Hekaton, haben wir schon früher erkannt (Entw. d. stoisch. Phil. S. 492 ff.). Für die Richtigkeit dieses Ergebnisses legt Diogenes (VII 92) wenigst indirekt ein Zeugniss ab: denn da Hekaton in der Ethik Autorität war, so darf man erwarten, dass bei Angaben über eine in dieses Gebiet einschlagende Meinungsverschiedenheit auch seine Ansicht berücksichtigt wurde, und muss deshalb, da er nicht genannt ist, es wahrscheinlich finden, dass er unter den *ἄλλοι* verborgen sei, die nach Diogenes für die Dreitheilung der Tugenden eintraten. Der Einzige, der die Tugenden in dieser Weise eintheilte, braucht deshalb Hekaton nicht gewesen zu sein. Im Gegentheil wird dies durch die plutarchischen Placita ausgeschlossen; denn dieselben würden nicht, wie sie an der angeführten Stelle thun, diese Ansicht den Stoikern insgemein zuschreiben, wenn sie Hekaton allein eigenthümlich gewesen wäre. Man darf daher vermuthen, dass auch Chrysipp sie gebilligt habe. Ob sie sich schon bei den ältern Stoikern, bei Zeno und Kleanthes, fand, ist mir zweifelhaft. Denn von den Kynikern kann sie nicht übernommen sein, da diese Dialektik und Physik vom Kreise des dem Weisen nöthigen Wissens ausschlossen. Aber auch in anderer Hinsicht will sie zu Zenons und Kleanthes' Anschauungsweise nicht recht passen, indem sie die Identität von Tugend und Wissen voraussetzt, Zeno aber die Tugend mehr in die *φρόνησις* als in das Wissen (Plut. de virt. mor. 2 p. 441 A, de rep. Stoic. 7 p. 1034 C)

Digitized by Google

und Kleanthes mehr in eine gewisse Stärke der Seele (Plut. rep. Stoic. 7 p. 1034 D) gesetzt hatte.[1]) Erst Chrysipp scheint es gewesen zu sein, der in der Tugend vor Allem den Begriff des Wissens (ἐπιστήμη) hervorhob (Galen de plac. Hipp. et Plat. 596 ff., Stob. ecl. II 102 und dazu Entw. d. stoisch. Phil. S. 478 ff. Anm. Er wird wohl auch unter den Stoikern gemeint sein, die nach Plut. virt. mor. a. a. O. zur Vertheidigung Zenons bemerkten, dass unter der φρόνησις die ἐπιστήμη zu verstehen sei). Die Tugend in dieser Weise nicht vom Wissen abhängen zu lassen sondern damit zu identifiziren, entspricht ganz seiner Art: denn es ist dieselbe, ich möchte sagen, provozirende Ausdrucksweise, wie wenn er die Leidenschaften nicht bloss aus den Urtheilen ableitete sondern geradezu damit identisch sein liess.[2]) Wäre diese Voraussetzung richtig, dann würde Hekaton auch in diesem Fall, indem er der von Panätius verlassenen Dreitheilung sich wieder annahm, sich selber treu geblieben und zur Lehre Chrysipps zurückgekehrt sein. Doch mag es sich hiermit verhalten wie es will, für uns bleibt die Hauptsache, dass die von den Spätern, Panätius und Posidonius aufgegebene Dreitheilung der Lehre Hekatons nicht widerspricht: denn von Neuem wird dadurch die Vermuthung bestätigt, dass das dritte Buch der Schrift de finibus, dessen Inhalt von einem späteren Stoiker herrühren muss, nicht auf Panätius oder Posidon sondern auf Hekaton zurückgeht.

[1]) S. jedoch auch eine Bemerkung Excurs IV.

[2]) Wie weit diese Identifizirung von Tugend und Wissenschaft ging, zeigt namentlich Strabo a. a, O., wonach die Tugenden als das voraussetzungslose Wissen (ἀνυπόθετα) den Einzelwissenschaften gegenübergestellt wurden.

Digitized by Google

2. Das vierte und zweite Buch.

Das vierte Buch soll eine Kritik der stoischen Darstellung geben. Indessen wenn es auch die Kritik einer stoischen Darstellung ist, so ist es doch nicht eine Kritik gerade der stoischen Darstellung des dritten Buches. Zu dieser Meinung könnte man allerdings durch die wiederholten Anläufe verleitet werden, die Cicero macht seine Widerlegung an einzelne Aeusserungen Catos anzuknüpfen.[1] Triftige Gründe sprechen aber dagegen. Besonderes Gewicht legt diese Kritik darauf, dass der Endzweck der moralischen Entwickelung des Menschen den Anfängen derselben, so wie die Stoiker sich beides dachten, nicht entspricht. Cicero vermisst eine Erklärung darüber, wie aus dem Triebe, dessen Gegenstand das Naturgemässe ist, das Wollen des Guten, aus der Erfüllung der mittleren Pflichten das tugendhafte Handeln sich entwickelt; er tadelt die Stoiker, dass sie für die erste Zeit der menschlichen Entwickelung dem Naturgemässen einen solchen Werth beilegen, dann aber plötzlich davon abspringen

[1]) 24: sed ut propius ad ea, Cato, accedam, quae a te dicta sunt, pressius agamus eaque, quae modo dixisti, cum eis conferamus, quae tuis antepono. 29: itaque in quibus propter eorum exiguitatem obscuratio consequitur, saepe accidit ut nihil interesse nostra fateamur, sint illa necne sint, ut in sole, quod a te dicebatur, lucernam adhibere nihil interest aut teruncium adjicere Croesi pecuniae. 48: nunc venio ad illa tua brevia, quae consectaria esse dicebas. 73: longum est enim ad omnia respondere, quae a te dicta sunt.

Digitized by Google

und nur das Gute gelten lassen ohne den allmählichen Uebergang nachzuweisen, der von Einem zum Andern führt.[1]) Was Cicero von ihnen fordert, das hat der Stoiker des dritten Buches schon geleistet. Hier werden die Zwischenstufen, die von der Schätzung des Naturgemässen zu der des Guten führen, nachgewiesen. Es wird gezeigt, wie aus der Liebe des Menschen zu sich selbst der Trieb nach dem Naturgemässen, daraus die Erfüllung der Pflichten und aus dieser, wenn sie dauernd wird und mit sich übereinstimmt, die Erkenntniss und damit das Wollen und Thun des Guten erwächst.[2]) Angesichts dieser Darstellung, die die ver-

---

[1]) 26: hunc igitur finem illi (die Akademiker und Peripatetiker) tenuerunt, quodque ego pluribus verbis, illi brevius, secundum naturam vivere, hoc eis bonorum videbatur extremum. age nunc isti doceant vel tu potius — quis enim ista melius? —, quonam modo ab isdem principiis profecti efficiatis, ut honeste vivere, id est enim vel e virtute vel naturae congruenter vivere, summum bonum sit et quonam modo aut quo loco corpus subito deserueritis omniaque ea, quae, secundum naturam cum sint, absint a nostra potestate, ipsum denique officium. quaero igitur, quo modo hae tantae commendationes a natura profectae subito a sapientia relictae sint.

[2]) 20 f.: initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium — id enim appello καθῆκον —, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria; qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaque naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit quod vere bonum possit dici. prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam; simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et ut ita dicam concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione conlegit, ut statueret in eo conlocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos ap-

Digitized by Google

schiedenen Stufen bezeichnet, durch die der Mensch von einem bloss naturgemässen Dasein zu einem sittlichen gelangt, konnte man gegen die Stoiker nicht den Vorwurf erheben, dass sie beide Arten des Daseins unvermittelt auf einander folgen liessen. Ursprünglich wird sich daher wohl dieser Vorwurf gegen eine ältere Fassung der stoischen Lehre gerichtet haben. Dagegen macht die ciceronische Darstellung des dritten Buches ganz den Eindruck als ob sie solche Einwürfe, wie Cicero im vierten gegen sie richtet, schon berücksichtigt und verwerthet hätte. Nun haben wir schon früher bemerkt (Entw. d. stoisch. Phil. S. 239 ff.), dass die Art, wie Diogenes Antipater und Archedem das Streben nach dem Naturgemässen und die Erfüllung der mittleren Pflichten in die Definition des höchsten Gutes hineinzogen, wahrscheinlich eine Folge der von Karneades geführten Polemik war. Beides wurde aber auch von dem Stoiker Ciceros in den Begriff des höchsten Gutes aufgenommen.[1]) Und

pellemus convenientiam, si placet —: cum igitur in eo sit id bonum, quo referenda sunt omnia, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. Vgl. auch 23.

[1]) Das können wir schliessen schon aus 22: cum vero illa, quae officia esse dixi, proficiscantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae, nec tamen ut hoc sit bonorum ultimum, propterea quod non inest in primis naturae conciliationibus honesta actio; consequens enim est et post oritur ut dixi; est tamen ea secundum naturam multoque nos ad se expetendam magis hortatur quam superiora omnia. sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet ut duo sint ultima bonorum: ut enim si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sic nos ultimum in bonis dicimus. huic in ejus modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus,

Digitized by Google

dass auch die Polemik des vierten Buches zum Theil wenigstens die Argumente des Karneades wiederholt, darf man darum vermuthen, weil in ihr die Definition des höchsten Gutes in derselben Weise formulirt ist, wie sie dieser Philosoph formulirt haben soll, wenn er die Stoiker bestritt.[1]) Mindestens ergibt die Art, wie diese Definition der stoischen gegenübergestellt wird, so viel, dass wer dies that die älteren Stoiker im Auge hatte, nicht die jüngeren seit Diogenes.[2]) Eine gelegentliche Berücksichtigung dieser letzteren ist dadurch nicht ausgeschlossen und findet sich thatsächlich da,

---

illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum (Plut. de comm. not. p. 1071 A f.). Unmittelbar liegt dieselbe Auffassung des höchsten Gutes vor in der 31 davon gegebenen Definition: vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem.

[1]) Der Kritiker des vierten Buches stellt der stoischen Definition folgende gegenüber (15): omnibus aut maximis rebus eis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere. Dieselbe 25. 27. Als die Definition, deren sich Karneades in der Polemik gegen die Stoiker bediente, wird Tusc. V 84 angegeben: naturae primis aut omnibus aut maxumis frui. Freilich soll nach Cicero de fin. II 38 und 42, IV 4, V 22 Karneades damit einen andern Sinn verbunden haben, so dass die Tugend von den naturgemässen Dingen ausgeschlossen blieb, und gerade auch im vierten Buche 49 begegnen wir dieser Ansicht über Karneades' Definition. Ebenso urtheilte auch Varro Sesqueulixes fr. 24 ed. Riese. Indessen hat dies für unsern Zweck um so weniger zu bedeuten als von Cicero Acad. pr. 131 Karneades nicht bloss die gleiche Formel im Definiren des höchsten Gutes, sondern auch die gleiche Auffassung derselben zugeschrieben wird, wie sie der Kritiker des vierten Buches vertritt. Vgl. hierüber auch Madvig zu IV 15; Zeller III[a] S. 518.

[2]) Denn da in den Definitionen dieser jüngeren Stoiker das Naturgemässe sogar sehr stark hervortrat, so hätte der Unterschied der Stoiker von den Akademikern nicht darein gesetzt werden können, dass nur diese, nicht auch jene das Naturgemässe berücksichtigt hätten.


Digitized by Google

wo die verschiedenen möglichen Erklärungen, was ein naturgemässes Leben sei, aufgezählt werden.[1]) Als zweite erscheint hier diejenige, nach welcher das naturgemässe Leben in der Erfüllung der mittleren Pflichten besteht. Das ist aber die Erklärung, von der wir schon früher (Entw. d. stoisch. Phil. S. 233, 2) gesehen haben, dass sie Archedem gegeben hatte und dass sie im Wesentlichen mit denen des Diogenes und Antipater zusammentrifft. Dagegen wird von der Aenderung, welche der Stoiker des dritten Buches mit Chrysipps Definition vorgenommen hatte, indem er sie mit den Definitionen der jüngeren zu einer neuen verband (31 vgl. S. 612), an der angeführten Stelle des vierten Buches auch nicht einmal eine Andeutung gegeben, sondern nur Chrysipps Erklärung[2]) ohne jeden Zusatz vorgeführt. Wenn wir ferner im vierten Buche lesen, dass die Stoiker zwei letzte Ziele des Menschen, zwei höchste Güter aufgestellt hatten,[3]) so macht dies nicht den Eindruck, als wenn dabei

---

[1]) 14: cum — superiores — — secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt: unum ejus modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent; hunc ipsum Zenonis ajunt esse finem declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere; alterum significari idem, ut si diceretur officia media omnia aut pleraque servantem vivere; hoc sic expositum dissimile est superiori; illud enim rectum est — quod *κατόρθωμα* dicebas — contingitque sapienti soli, hoc autem inchoati cujusdam officii est, non perfecti, quod cadere in nonnullos insipientis potest.

[2]) Denn das vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent entspricht dem *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν*.

[3]) 39: ut mirari satis istorum inconstantiam non possim; naturalem enim adpetitionem, quam vocant *ὁρμήν*, itemque officium, ipsam etiam virtutem volunt esse earum rerum, quae secundum naturam sunt; cum autem ad summum bonum volunt pervenire, transiliunt omnia et duo nobis opera pro uno relinquunt, ut alia sumamus

Digitized by Google

der Versuch berücksichtigt wäre, der im dritten Buch gemacht wird um die Stoiker wegen dieses scheinbaren Widerspruchs zu rechtfertigen;[1]) vielmehr scheint abermals was zur Erläuterung der stoischen Lehre im dritten Buche gesagt wird die Kritik des vierten Buches schon vorauszusetzen. In einem andern Falle wird auf diese Kritik sogar ausdrücklich Bezug genommen. Cato nämlich, nachdem er den Satz, dass alles Gute auch lobenswerth sei zur Grundlage eines Schlusses gemacht hat, bemerkt, dass gegen diesen Satz von denen Einspruch erhoben werde, die behaupten, nicht alles, was gut sei, sei auch lobenswerth.[2]) Gerade diesen Einspruch erhebt aber der Kritiker des vierten Buches ohne

alia expetamus, potius quam uno fine utrumque concluderent. 40: sin ea (quae secundum naturam sunt) non neglegemus neque tamen ad finem summi boni referemus, non multum ab Erilli levitate aberrabimus; duarum enim vitarum nobis erunt instituta capienda. facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum.

[1]) 22: sed ex hoc primum error tollendus est, ne quis sequi existimet ut duo sint ultima bonorum; ut enim si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sic nos ultimum in bonis dicimus. huic in ejus modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem ut feriat quasi seligendum, non expetendum.

[2]) 27: concluduntur igitur eorum argumenta sic: quod est bonum, omne laudabile est; quod autem laudabile est, omne est honestum: bonum igitur quod est, honestum est. satisne hoc conclusum videtur? certe: quod enim efficiebatur ex eis duobus, quae erant sumpta, in eo vides esse conclusum. duorum autem, e quibus effecta conclusio est, contra superius dici solet non omne bonum esse laudabile; nam quod laudabile sit, honestum esse conceditur. illud autem perabsurdum, bonum esse aliquid quod non expetendum sit, aut expetendum quod non placens aut, si id, non etiam diligendum; ergo etiam probandum; ita etiam laudabile: id autem honestum. ita fit ut, quod bonum sit, id etiam honestum sit. Vgl. über diesen Schluss und seine von der chrysippischen abweichende Form auch S. 384, 1.

Digitized by Google

die Widerlegung desselben durch den Stoiker irgend einer Beachtung zu würdigen.[1]) Statt dessen wendet er sich gegen einen Kettenschluss, dessen sich die Stoiker bedient haben sollen um zu beweisen, dass alles was gut ist ein sittlich Gutes (honestum) sei.[2]) Von diesem Kettenschluss ist aber

---

[1]) 48: nunc venio ad illa tua brevia, quae consectaria esse dicebas, et primum illud, quo nihil potest brevius: bonum omne laudabile, laudabile autem omne honestum: bonum igitur omne honestum. o plumbeum pugionem! quis enim tibi primum illud concesserit? quo quidem concesso nihil opus est secundo; si enim omne bonum laudabile est, omne honestum est. quis igitur tibi istud dabit praeter Pyrrhonem, Aristonem eorumve similis? quos tu non probas. Aristoteles Xenocrates tota illa familia non dabit, quippe qui valetudinem, viris, divitias, gloriam, multa alia bona esse dicant, laudabilia non dicant.

[2]) 50: jam ille sorites est, quo nihil putatis esse vitiosius: quod bonum sit, id esse optabile; quod optabile, id expetendum; quod expetendum, id laudabile; dein reliqui gradus. sed ego in hoc resisto; eodem enim modo tibi nemo dabit, quod expetendum sit, id esse laudabile. Was die Ueberlieferung dieser Worte betrifft, so hatte Zeller an dem „vitiosius“ Anstoss genommen und dafür (IIIª 212, 1) „validius“ oder etwas Aehnliches vermuthet; denselben Gedanken hatten schon Andere gehabt, sind aber von Madvig, der die richtige Erklärung der Worte gibt, widerlegt worden. Derselbe hat auch schon auf einen doppelten Irrthum Ciceros hingewiesen. Der angeführte Kettenschluss wird nämlich ein Sorites genannt. Madvig frägt mit Recht, warum nicht auch der vorher erwähnte ganz gleichartige Kettenschluss denselben Namen erhält. Ausserdem aber macht er darauf aufmerksam, dass ein solcher Kettenschluss an sich noch gar nicht das ist, was die Alten durch Sorites bezeichneten. Ueber das Wesen des Sorites siehe die Stellen bei Prantl Gesch. d. Log. I S. 54 f. Cicero ist hier also ein Missverständniss begegnet, in das er auch Zeller (a. a. O.) nachgezogen hat. Was weiter den Sinn der ciceronischen Worte betrifft, so weiss ich nicht, ob Einer oder der Andere darüber in Zweifel sein kann. Ich will also darauf hinweisen, dass das „eodem modo“ sich auf das kurz vorhergehende bezieht: der Kritiker konnte dort den Stoikern nicht zugeben, dass

Digitized by Google

in der stoischen Darstellung des dritten Buches keine Spur zu finden. Dies führt uns auf eine andere Seite des Verhältnisses, in dem diese Darstellung zu ihrer angeblichen Kritik im vierten Buche steht. Die Kritik ist öfter gegenstandslos, insofern als sie eine Kritik der stoischen Darstellung des dritten Buches sein will und doch was sie bestreitet in dieser Darstellung sich nicht findet. So wird zwar von Cato (45 ff.) geleugnet, dass die Tugend zunehmen und der Mensch in ihr fortschreiten könne; den Grund aber, mit dem die Stoiker nach Angabe[1]) des Kritikers diese Ansicht vertheidigten und den er zu widerlegen sucht, wird man im dritten Buche vergeblich suchen. Und ebenso wird der Satz von der Gleichheit aller Fehler (omnia peccata paria esse) zwar auch in der stoischen Darstellung ausgesprochen (48 und 69), aber nicht mit den Gründen unterstützt, die der Kritiker voraussetzen lässt.[2]) Das Bisherige hat zur Genüge

---

alles was gut ist auch lobenswerth sei; ebenso wenig kann er ihnen hier zugeben, dass alles was erstrebenswerth (expetendum) ist auch Lob verdiene, und schneidet damit ebenso wie vorher die weiteren Schlüsse ab, die zu dem Satze führen, dass alles Gute ein sittlich Gutes sei.

[1]) 67: at, quo utantur homines acuti argumento ad probandum, operae pretium est considerare: „quarum, inquit, artium summae crescere possunt, earum etiam contrariorum summa poterit augeri; ad virtutis autem summam accedere nihil potest: ne vitia quidem igitur crescere poterunt, quae sunt virtutum contraria.“ utrum igitur tandem perspicuisne dubia aperiuntur an dubiis perspicua tolluntur? atqui hoc perspicuum est, vitia alia aliis esse majora: illud dubium, ad id quod summum bonum dicitis ecquaenam fieri possit accessio. vos autem cum perspicuis dubia debeatis inlustrare, dubiis perspicua conamini tollere.

[2]) 75: peccata paria. quonam modo? quia nec honesto quicquam honestius nec turpi turpius. perge porro; nam de isto magna dissensio est. So weit kann sich der Kritiker an die stoische Darstellung des dritten Buches angeschlossen haben. Dagegen entfernt

Digitized by Google

gezeigt, dass die ciceronische Kritik des vierten Buches ursprünglich auf eine andere Darstellung der stoischen Lehre berechnet war als die ist die wir jetzt im dritten Buche finden. Die Darstellung der stoischen Lehre wird von einem späteren Standpunkt aus gegeben als der ist gegen den die Kritik sich wendet. Kritik und Darstellung passen aber auch deshalb nicht zu einander, weil die eine viel weiter reicht als die andere; und noch mehr als von den lateinischen Nachbildungen wird dies von den griechischen Originalen gelten. Denn die Annahme ist kaum abzuweisen, dass die kurze Kritik, die Cicero nur wie im Vorbeigehen zuerst an der stoischen Dialektik (8 f.) und dann an der Naturphilosophie (11 f.) übt, im Original einen grösseren Raum einnahm, mit andern Worten, dass in dem Original eine Kritik nicht bloss der Ethik sondern des ganzen stoischen Systems gegeben wurde. Dass die Darstellung des dritten Buches aber aus einer Schrift geflossen ist, die nur die Frage nach dem höchsten Gut erörterte, also nicht einmal die gesammte Ethik umfasste, habe ich zu zeigen versucht (S. 578 f.).

Was nun den Verfasser der griechischen Originalschrift betrifft, so kann darüber kein Zweifel sein, dass derselbe Antiochus aus Askalon ist. Dafür haben wir abgesehen von

---

er sich gänzlich von ihr in dem was er hinzufügt: illa argumenta propria videamus, cur omnia peccata sint paria. „ut, inquit, in fidibus pluribus, si nulla earum ita contenta nervis sit, ut concentum servare possit, omnes aeque incontentae sint, sic peccata, quia discrepant, aeque discrepant: paria sunt igitur.“ Weder dieser Vergleichung begegnen wir im dritten Buche noch der, die nach dieser (76) kritisirt wird: „ut enim, inquit, gubernator aeque peccat, si palearum navem evertit et si auri, item aeque peccat qui parentem et qui servum injuria verberat.“ Endlich fehlt auch das Argument, das 77 besprochen wird: „quoniam, inquiunt, omne peccatum inbecillitatis et inconstantiae est, haec autem vitia in omnibus stultis aeque magna sunt, necesse est paria esse peccata.“

Digitized by Google

dem ganz sicheren Anhalte, den die Lehre bietet, auch noch ein gewisses äusseres Kennzeichen darin, dass Cicero (73) für die Kritik schon sich auf denselben M. Piso beruft, dem er im folgenden Buche die positive Darstellung der Lehre des Antiochus in den Mund gelegt hat. Wenn aber freilich Madvig (Vorrede S. 62) sagt, der Inhalt des ganzen vierten Buches sei jener Schrift des Antiochus entnommen, so ist das, wie sich leicht nachweisen lässt, ein Irrthum. Zum Schluss gibt Cicero nämlich eine Kritik der stoischen Paradoxa (74 ff.) und beginnt dieselbe damit die bekannten Sätze zurückzuweisen, dass der Weise allein König und Herrscher, allein Bürger, allein reich, schön, frei sei.[1]) Nun billigte zwar Antiochus keineswegs alle paradoxen Meinungen der Stoiker, wie er sich denn nach Ciceros ausdrücklichem Zeugniss (Acad. pr. 133) entschieden gegen die Gleichheit der Fehler aussprach. Gerade die angeführten paradoxen Sätze aber scheint er mit kaum geringerer Lebhaftigkeit als die Stoiker selbst vertheidigt zu haben.[2]) In dem Augenblicke also, in dem Cicero sich gegen diese Sätze erklärt, kann er nicht von Antiochus abhängig gewesen sein. Nun wäre es nicht undenkbar, dass er eine solche Erklärung von sich

[1]) nam ex eisdem verborum praestigiis et regna nata vobis sunt et imperia et divitiae et tantae quidem, ut omnia, quae ubique sint, sapientis esse dicatis; solum praeterea formosum, solum liberum, solum civem: omnia contraria stultos, quos etiam esse insanos voltis. haec παράδοξα illi, nos admirabilia dicamus. quid autem habent admirationis, cum prope accesseris? conferam tecum quam cuique verbo rem subicias: nulla erit controversia.

[2]) Cicero Acad. pr. 136 sagt in der Kritik der Lehre des Antiochus: illa vero ferre non possum, non quo mihi displiceant — sunt enim Socratica pleraque mirabilia Stoicorum quae παράδοξα nominantur —, sed ubi Xenocrates, ubi Aristoteles ista tetigit? hos enim quasi eosdem esse voltis. illi umquam dicerent sapientis solos reges, solos divites, solos formosos? omnia, quae ubique essent, sa-



aus abgab, dass er aber gleich darauf, indem er den Satz von der Gleichheit der Fehler eingehend bestreitet, wieder Antiochus als Gewährsmann hinter sich hat. Die Vermuthung ist aber darum nicht wahrscheinlich, weil derselbe Satz von der Gleichheit der Fehler schon einmal und ebenfalls eingehend bestritten worden ist (63 ff.). Dass Antiochus sich in dieser Weise wiederholt haben sollte, ist ganz unglaublich. Da nun Cicero an der zweiten Stelle sich auch sonst von Antiochus unabhängig zeigt, so ist es wahrscheinlich, dass der ganze Schlussabschnitt, der überdies mit dem Vorhergehenden nur äusserlich zusammenhängt, aus einer andern Schrift genommen ist, etwa aus der Schrift eines skeptischen Akademikers, der speziell die Bestreitung der stoischen Paradoxa sich zur Aufgabe gestellt hatte.

Mit der Besprechung des vierten Buches die des zweiten zu verbinden wird durch den Inhalt beider nahe gelegt, der insofern in beiden gleich und von dem der andern Bücher desselben Werkes verschieden ist, als beide eine Kritik geben die andern aber dogmatische Darstellungen sind. Was nun die Quelle des zweiten Buches betrifft, so scheint man darüber einig zu sein, dass dieselbe in der Schrift eines Stoikers gesucht werden müsse, und nur zu streiten, wer dieser Stoiker gewesen sei. Nachdem Madvig (Vorr. zu de fin. S. 62) sich für Chrysipp entschieden hatte, ist ihm in neuerer Zeit

pientis esse? neminem consulem, praetorem, imperatorem, nescio an ne quinquevirum quidem quemquam nisi sapientem? postremo solum civem, solum liberum? insipientis omnis peregrinos, exsules, servos, furiosos? denique scripta Lycurgi, Solonis, duodecim tabulas nostras non esse leges? ne urbis quidem aut civitates, nisi quae essent sapientium? haec tibi, Luculle, si es adsensus Antiocho, familiari tuo, tam sunt defendenda quam moenia.

Zietzschmann (de Tuscul. disput. fontibus S. 5 f. S. 31 f. S. 47) entgegengetreten. Derselbe hat darauf hingewiesen, dass 86
die Unverlierbarkeit der einmal gewonnenen Glückseligkeit behauptet werde. Nun ist aber die Glückseligkeit auf die Tugend gegründet: diese Behauptung stünde also in Widerspruch mit der als chrysippisch überlieferten Ansicht, dass die Tugend verlierbar sei (Diog. VII 127). Anderer Ansicht war schon in älterer Zeit Kleanthes gewesen und dessen Lehre, dass nämlich die Tugend verlierbar sei, von Panätius und Posidon wieder aufgenommen worden. So kommt Zietzschmann zu dem Schlusse, dass einer von diesen beiden der gesuchte Quellenschriftsteller sei, und zwar gibt er Panätius den Vorzug. Dem Einwurf gegenüber, dass doch in der Darstellung, deren Quelle wir suchen, die stoische Lehre als mit der akademisch-peripatetischen im Wesentlichen identisch behandelt und auch das Naturgemässe unter die Güter gerechnet,[1]) dass also gerade ein Grunddogma der Stoiker preisgegeben wird, weiss er Rath zu schaffen, indem er auf die bei Diogenes (VII 103. 128) vorliegende Ueberlieferung hinweist (S. 8 ff.), nach der Panätius und Posidonius, hierin von den übrigen Stoikern abweichend, auch jene äusseren Dinge unter die Güter rechneten. Dass indessen so das Zeugniss der Diogenes nicht verstanden werden darf und wie es verstanden werden muss, hat eine frühere Unter-

[1]) 38: aut enim statuet (ratio) nihil esse bonum nisi honestum, nihil malum nisi turpe, cetera aut omnino nihil habere momenti aut tantum, ut nec expetenda nec fugienda sed eligenda modo aut reicienda sint, aut anteponet eam, quam cum honestate ornatissimam, tum etiam ipsis initiis naturae et totius perfectione vitae locupletatam videbit; quod eo liquidius faciet, si perspexerit, rerum inter eas verborumne sit controversia. 42: id (Carneadeum summum bonum) autem ejus modi est, ut additum ad virtutem auctoritatem videatur habiturum et expleturum cumulate vitam beatam.


Google

suchung (Entw. d. stoisch. Phil. S. 261 ff.) gelehrt. Es darf daraus nicht auf eine den Kern der wissenschaftlichen Ueberzeugung berührende Differenz geschlossen werden; vielmehr hat die Nachricht wohl nur darin ihren Grund, dass Panätius und Posidonius sich nicht so streng als andere Stoiker an die Terminologie der Schule banden. An den ciceronischen Stellen dagegen handelt es sich um mehr als eine blosse Ungenauigkeit des Ausdrucks, und ausserdem wäre selbst diese hier, in Mitten einer wissenschaftlichen Polemik gegen nicht-stoische Philosophen, kaum an ihrem Platze gewesen. So bricht die Stütze der Ansicht zusammen, die in Panätius und Posidon Ciceros Gewährsmänner sehen möchte, und der Einwurf, dass überhaupt kein Stoiker im Spiele sei, erhält seine frühere Kraft zurück. Es würde aber voreilig sein, wollten wir uns nun sogleich nach einem andern Gewährsmann Ciceros aus dem Kreise der nicht-stoischen Philosophen umsehen. Vielmehr muss erst die Vorfrage beantwortet werden, ob Cicero überhaupt hier einem älteren Gewährsmann gefolgt ist, ob wir zu der Annahme, dass dies der Fall war, genöthigt sind. Dass Cicero, wie eng er sich auch sonst an seine griechischen Vorbilder anschloss, doch in der Bestreitung der epikureischen Lehre verhältnissmässig selbständig sei, hat als Vermuthung schon Madvig[1]) einmal hingeworfen. Indessen wollen bei näherer Betrachtung die Thatsachen sich dieser Hypothese nicht fügen. So zeigt Cicero bei seiner Bestreitung der epikureischen Lehre eine genaue Kenntniss derselben, eine Kenntniss, die nicht bei den Umrissen des Systems stehen bleibt sondern bis auf die

[1]) Vorr. S. 820²: Verum in hoc quarto libro, ubi Cicero presse Antiochum sequitur, tantum in hoc errat, quod plus multo Stoicos primae illi naturae conciliationi tribuisse putat, quam tribuerunt; in libro secundo, ubi suo marte Epicurum refellit, aliquanto gravius labitur.

Digitized by Google

in den einzelnen Schriften Epikurs hervortretenden Verschiedenheiten der Ansicht sich erstreckt.[1]) Dass aber Cicero sich diese Kenntniss durch eigene Lektüre der betreffenden Schriften erworben habe, ist höchst unwahrscheinlich. Oder sollen wir annehmen, dass er, der die Schriftstellerei auch der griechischen Epikureer so gründlich verachtete,[2]) gerade die Werke dieser Philosophen genauer studirt habe? Denn zu den beiden genannten Schriften kommen noch der Brief an Hermarchus (96)[3]) und das Testament Epikurs (191). Ja wenn wirklich Cicero seine Kenntniss der epikureischen Lehre aus den Quellen geschöpft hätte, dann müssten wir annehmen, dass er sein Studium nicht auf die Schriften des Meisters eingeschränkt sondern auch auf die seiner Anhänger ausgedehnt habe. Wenigstens wird (92) eine Aeusserung Metrodors citirt[4]) und setzt die Darstellung des ersten Buches die Benutzung der Schrift eines späteren Epikureers

---

[1]) Sowohl die Schrift *περὶ τέλους* wie die *κύριαι δόξαι* werden 20 citirt, und nicht blos im Allgemeinen sondern bestimmte einzelne Lehren derselben. Auf eine Aeusserung, die Epikur in der Schrift *περὶ τέλους* gethan hatte, bezieht sich auch 7, wie Madvigs Anmerkung zeigt.

[2]) In den gleich nach der Schrift de finibus verfassten Tusculanen sagt er II 8: Platonem reliquosque Socraticos et deinceps eos, qui ab his profecti sunt, legunt omnes, etiam qui illa aut non adprobant aut non studiosissime consectantur, Epicurum autem et Metrodorum non fere praeter suos quisquam in manus sumit.

[3]) Bei Diog. X 22 heisst der Adressat Idomeneus. S. darüber Madvig.

[4]) Ipse enim Metrodorus, paene alter Epicurus, beatum esse describit his fere verbis: cum corpus bene constitutum sit et sit exploratum, ita futurum. Dieselbe ursprünglich aus der Schrift *περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων* (Düning de Metrodori Epicurei vita et scriptis S. 31) stammende Aeusserung wird auch sonst theils mit theils ohne Metrodors Namen citirt (s. Madvigs Anmerkung). Cicero selber bezieht sich auf



voraus.[1]) Je weniger wir Cicero eine solche Genauigkeit im Zurückgehen auf die Quellen zutrauen können, desto entschiedener dürfen wir behaupten, dass die Grundzüge der Kritik der epikureischen Lehre nicht von ihm selbständig gefunden und zusammengestellt worden sind. In einem einzelnen Falle sehen wir dies besonders deutlich. Denn derselbe Fehler, den nach Cicero Epikur in der Schlussfolgerung beging, deren Ergebniss war, dass der Tod uns nicht berühre (nihil ad nos pertinere), wurde ihm auch von griechischen Gegnern seiner Lehre vorgehalten.[2]) Die Annahme, dass

---

sie Tusc. II 17 und V 27. Dass er sie aber hier nicht aus seinem Gedächtniss entnahm, sondern aus einer ihm vorliegenden Schrift, wird durch die Worte „his fere verbis“ wahrscheinlich, die auf eine Vergleichung mit einem griechischen Original hindeuten, mag es nun die Schrift Metrodors oder das Werk eines Andern, der dieselbe benutzt hatte, gewesen sein.

[1]) Vgl. darüber vor der Hand Madvig Vorr. S. 62.

[2]) Cicero sagt (100) von Epikur: scripsit enim et multis saepe verbis et breviter aperteque in eo libro quem modo nominavi (in den *κύριαι δόξαι* vgl. 20), „mortem nihil ad nos pertinere; quod enim dissolutum sit, id esse sine sensu; quod autem sine sensu sit, id nihil ad nos pertinere omnino“. Hoc ipsum elegantius poni meliusque potuit. Nam quod ita positum est „quod dissolutum sit, id esse sine sensu“ id ejusmodi est, ut non satis plene dicat, quid sit dissolutum. Denselben Vorwurf hatte aber auch Plutarch gegen Epikur erhoben nach Gell. II 8: Plutarchus secundo librorum, quos de Homero composuit, inperfecte atque praepostere atque inscite synlogismo esse usum Epicurum dicit verbaque ipsa Epicuri ponit: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γαρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δὲ ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.* „Nam praetermisit, inquit, quod in prima parte sumere debuit *τὸν θάνατον εἶναι ψυχῆς καὶ σώματος διάλυσιν*, tum deinde eodem ipso, quod omiserat, quasi posito concessoque ad confirmandum aliud utitur. Progredi autem hic, inquit, synlogismus nisi illo prius posito non potest.“ Dass Plutarch diesen Einwurf nicht gefunden sondern selbst wieder älteren Philosophen entlehnt hat, ist eine richtige Bemerkung von Madvig.

Digitized by Google

Cicero in der Kritik der epikureischen Lehre auf eigenen Füssen stand, scheitert aber noch an einem andern Umstande. Denn eine solche Kritik würde er doch vom Standpunkt seiner eigenen und nicht einer fremden Philosophie aus gegeben haben. Die Philosophie aber, zu der er sich stets und zu der er sich insbesondere zu Anfang dieses Buches bekennt, ist die der skeptischen Akademie.[1]) Wir müssen daher annehmen, dass er den Grundsätzen derselben treu blieb, solange er nicht in seiner Darstellung sich an eine philosophische Schrift anderer Richtung gebunden hatte. Und wirklich regt sich nach Madvigs richtiger Bemerkung in ihm noch der Skeptiker, wenn er (80) sagt: „sed quamvis comis in amicis fuerit (Epikur), tamen, si haec vera sunt — nihil enim adfirmo —, non satis acutus fuit. Dagegen fällt er anderwärts ganz aus der Rolle, indem er den Ton des Dogmatikers anschlägt und namentlich einmal sich geradezu als Gegner der skeptischen Akademie gebährdet.[2]) Diesen Widerspruch weiss ich mir nicht anders als dadurch zu erklären, dass die Quelle aus der er schöpfte die Schrift eines dogmatischen Philosophen war. Endlich dürfen wir Cicero doch so viel schriftstellerische Sorgfalt zutrauen, dass er, wenn er von sich aus, nicht gebunden durch weitere Rücksichten eine Kritik anstellte, dieselbe genau nach dem Maasse dessen was er kritisiren wollte zuschnitt. Die Kritik des zweiten Buches ist aber keineswegs in diesem Grade der dogmatischen Darstellung des ersten angepasst. Zwar an äusseren

[1]) Primum, sagt Cicero (1), deprecor ne me tamquam philosophum putetis scholam vobis aliquam explicaturum, quod ne in ipsis quidem philosophis magno opere umquam probavi. quando enim Socrates, qui parens philosophiae jure dici potest, quicquam tale fecit? etc.

[2]) Er sagt (14, 43): restatis igitur vos (die Epikureer): nam cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil adfirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi volunt, quodcumque veri simile videatur.



Beziehungen zwischen beiden fehlt es nicht: Ciceros Kritik will nicht eine Kritik der epikureischen Lehre überhaupt sondern zunächst nur von Torquatus' Vortrag sein, wie sich dies an den zahlreichen einzelnen Stellen ausspricht, an denen Ciceros Kritik epikureische Lehren als Aeusserungen des Torquatus einführt.[1]) Auf der anderen Seite spricht aber gerade das Verzeichniss dieser Stellen, wenn man es mit dem Verzeichniss der betreffenden Stellen des ersten Buches vergleicht, nicht dafür, dass die Kritik des zweiten Buches ursprünglich und eigentlich auf die dogmatische Darstellung des ersten berechnet war: denn die Ordnung und Folge der epikureischen Gedanken ist in den beiden Büchern eine ganz verschiedene.[2]) Deutlicher noch ergibt sich dasselbe daraus, dass in die Kritik epikureische Aussprüche hineingezogen werden, die im ersten Buche fehlen.[3]) Nur das Gegenstück hierzu ist es, wenn die Kritik Aeusserungen des ersten Buches nicht berücksichtigt, die sie hätte berück-

---

[1]) Vgl.

II 5	mit	I 29	II 53	mit	I 50 f.
26	„	45	63	„	40
31	„	30	82 ff.	„	66 ff.
48	„	42 ff.	87	„	63
51	„	57	108	„	56.

[2]) Absichtlich habe ich nur solche Stellen berücksichtigt, in denen ausdrücklich gewisse epikureische Lehren als von Torquatus vorgetragene bezeichnet werden, solche dagegen bei Seite gelassen, in denen zwar auch epikureische Lehren kritisirt werden, die sich schon im ersten Buch finden, dies jedoch nicht eigens bemerkt wird. Solche Stellen sind z. B. II 28 und 36, wo Bezug genommen wird in der einen auf das I 56, in der andern auf das 64 gesagte.

[3]) Dahin gehören die Aeusserungen Epikurs, die 48 und aus der Schrift *περὶ τέλους* und den *κύριαι δόξαι* 20 f. citirt werden, ferner der Brief von Hermarchus (96) und das Testament (101). Eben dahin wird man auch rechnen dürfen was aus den *κύριαι δόξαι* 100 angeführt wird: scripsit enim et multis saepe verbis et breviter aperteque in eo libro, quem modo nominavi, mortem nihil ad nos pertinere; quod

Digitized by Google

sichtigen sollen.[1]) So kommen wir von verschiedenen Seiten zu demselben Ergebniss, dass Cicero die Kritik der epikureischen Lehre nicht unter freier Benutzung der Quellen selbständig ausgearbeitet sondern seiner Weise treu bleibend einfach aus einer griechischen Schrift herübergenommen hat. Die Frage kehrt daher wieder, was dies für eine Schrift war oder vielmehr (denn damit werden wir uns bescheiden müssen) welchen philosophischen Standpunkt sie einnahm und wer ihr Verfasser war.

Warum die Schrift eines Stoikers nicht die Quelle sein könne, haben wir (S. 631 f.) gesehen.[2]) Obgleich dieses Resultat genügend gesichert erscheint, so mag doch noch auf den Schluss des Buches verwiesen werden, wo Ciceros Weise die epikureische Lehre zu kritisiren derjenigen entgegengesetzt wird, deren man sich von einem Stoiker versehen könnte.[3]) Auch der Gedanke ist daher fern zu halten, dass die Kritik auf denselben Urheber zurückgeht wie die stoische

---

enim dissolutum sit etc. (vgl. S. 634, 2). Denn dass und warum man den Tod nicht fürchten soll, wird im ersten Buch nur beiläufig bemerkt, wie z. B. 49: robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore, cum et mortem contemnit, qua qui adfecti sunt, in eadem causa sunt qua ante quam nati (vgl. auch 40).

[1]) So wird II 36 es Epikur zum Vorwurf gemacht, dass er seine Theorie der Lust nur auf das Urtheil der Sinne gründe. Davon dass wenn auch nicht Epikur selber doch Anhänger von ihm dasselbe Resultat ausser von dem Zeugniss der Sinne auch noch aus Vernunftschlüssen ableiteten, scheint der Kritiker Nichts zu wissen. Und doch war im ersten Buche (31) davon die Rede gewesen.

[2]) Ich selber habe diese Ansicht früher getheilt (in der Abhandlung de logica Stoicorum vgl. satura philologa Hermanno Sauppio oblata S. 66), muss sie aber jetzt aufgeben.

[3]) Cicero sagt zu Torquatus 119: age sane; sed erat aequius Triarium aliquid de dissensione nostra judicare? „Ejuro, inquit (Torquatus) adridens, iniquum, hac quidem de re: tu enim ista lenius, hic Stoicorum more nos vexat.“


Google

Darstellung des dritten Buches: so nahe derselbe zu liegen scheint, wenn wir sehen, dass die dem Stoiker des dritten Buches eigenthümliche Definition des höchsten Gutes im zweiten als die allgemeine stoische ausgegeben wird[1].) Muss aber von einem Stoiker abgesehen werden, dann hat Antiochus den nächsten Anspruch für den zu gelten, aus dessen Schrift die ciceronische Kritik genommen ist. Denn dieselbe Schrift des Antiochus, aus der die dogmatische Darstellung des fünften Buches stammt, enthielt aller Wahrscheinlichkeit nach auch das Original zu der Kritik der stoischen Lehre, die wir im vierten Buche lesen. War aber die Schrift nicht rein dogmatischen Inhalts sondern ging sie aus von einer Kritik der abweichenden Lehren, so ist kaum abzusehen, warum sie mit einer solchen die epikureische Lehre verschont haben sollte.[2]) Dann aber ist es das Wahrscheinlichste,

---

[1]) Nach einer Lücke im Texte heisst es II 34 his omnibus quos dixi consequentes sunt fines bonorum, Aristippo simplex voluptas, Stoicis consentire naturae, quod esse volunt e virtute, id est honeste, vivere, quod ita interpretantur, vivere cum intellegentia earum rerum, quae natura evenirent, eligentem ea quae essent secundum naturam reicientemque contraria. Vgl. III 31 und dazu S. 611 f.

[2]) Man darf hiergegen nicht als Einwand V 21 geltend machen: sed quoniam non possunt omnia simul dici, haec in praesentia nota esse debebunt, voluptatem semovendam esse, quando ad majora quaedem, ut jam adparebit, nati sumus. Dass Antiochus es überhaupt verschmäht habe die epikureische Lehre eingehend zu kritisiren, folgt hieraus so wenig, als aus der kurzen Abfertigung, die er ebenda (22: restant Stoici, qui, cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt) den Stoikern zu Theil werden lässt, geschlossen werden darf, dass er auch diese einer besondern Kritik nicht für werth gehalten habe. Vielmehr wenn überhaupt diesen Worten im griechischen Originale etwas entsprach, so sind es wahrscheinlich Verweisungen gewesen, die auf die schon angestellte Kritik der übrigen Philosophien und namentlich der epikureischen und stoischen gegeben wurden.

Digitized by Google

dass Cicero, wenn er einmal eines Anhalts für die Kritik der epikureischen Lehre benöthigt war, diesen in derselben Schrift des Antiochus suchte, die er einmal für Ausarbeitung seines Werkes benutzen wollte. Indessen es genügt nicht, eine Annahme lediglich auf die Erwägung dessen zu gründen, was Cicero unter gewissen gegebenen Verhältnissen gethan haben würde: die Betrachtung der Kritik selber und des philosophischen Standpunktes, der in ihr hervortritt, muss zu Hilfe kommen und kann allein entscheiden.

Was nun diesen philosophischen Standpunkt betrifft, so wird von demselben aus der peripatetischen und stoischen Ethik der Vorzug gegeben vor der Ethik aller anderen Philosophen.[1]) Dasselbe that aber auch Antiochus. Denn wenn derselbe auch die Stoiker wegen ihrer Abweichung von der peripatetisch-akademischen Moral tadelte, so geschah dies deshalb, weil er die beiden Moralen für wesentlich identisch hielt und den Grund zu einer verschiedenen Ausdrucksweise nicht einsehen konnte. Diese in beiden nur in verschiedener Form hervortretende ethische Ansicht war es, zu der auch Antiochus sich bekannte. So gut wie der Kritiker des zweiten Buches musste also auch er die peripatetisch-stoische Moral über die aller andern Philosophen stellen. Dagegen ist es nicht wahrscheinlich, dass ein Stoiker sich auch nur

[1]) 68: pugnant Stoici cum Peripateticis. alteri negant quicquam esse bonum nisi quod honestum sit, alteri plurimum se et longe longeque plurimum tribuere honestati, sed tamen et in corpore et extra esse quaedam bona. et certamen honestum et disputatio splendida! omnis est enim de virtutis dignitate contentio. 76: at vero illa, quae Peripatetici, quae Stoici dicunt, semper tibi in ore sunt, in iudiciis, in senatu: officium aequitatem dignitatem fidem recta honesta digna imperio digna populo Romano omnia pericula pro re publica mori pro patria, haec cum loqueris nos barones stupemus, tu videlicet tecum ipse rides.



zu dieser relativen Anerkennung der peripatetischen Ethik verstanden haben sollte: vielmehr musste in seinen Augen der Unterschied z. B. der peripatetischen und epikureischen Ethik viel weniger bedeuten als der tiefer greifende der beide von der stoischen trennte und darin lag dass sie den Begriff des Guten nicht wie diese auf den des sittlich Guten einschränkten. Voll kommt indessen die Eigenthümlichkeit des Antiochus erst dann zum Ausdruck, wenn von den beiden verschiedenen Formulirungen derselben ethischen Anschauungsweise der peripatetisch-akademischen der Vorzug gegeben wird. Dass dies aber der Ansicht unseres Kritikers entspricht, kann man daraus schliessen, dass nach ihm das höchste Gut des Karneades d. i. das erste Naturgemässe neben der Tugend etwas zur Glückseligkeit beitragen soll.[1]) Noch stärkerer Ausdruck wird der eigenthümlichen Ansicht des Antiochus 38 gegeben: „ita relinquet (die Vernunft) duas (rationes), de quibus etiam atque etiam consideret: aut enim statuet nihil esse bonum nisi honestum, nihil malum nisi turpe, cetera aut omnino nihil habere momenti aut tantum ut nec expetenda nec fugienda sed eligenda modo aut reicienda sint, aut anteponet eam, quam cum honestate ornatissimam tum etiam ipsis initiis naturae et totius perfectione vitae locupletatam videbit; quod eo liquidius faciet, si perspexerit, rerum inter eas verborumne sit controversia." Obgleich hier die Identität der peripatetischen und stoischen Ethik noch in Frage gestellt zu werden scheint, so kann doch ein Zweifel darüber, welche Antwort im Hintergrunde liegt, nicht wohl bestehen. Wir wissen ferner, dass Antiochus, obwohl er im

[1]) 42: quae possunt eadem contra Carneadeum illud summum bonum dici, quod is non tam, ut probaret, protulit, quam ut Stoicis, quibuscum bellum gerebat, opponeret: id autem ejusmodi est, ut additum ad virtutem auctoritatem videatur habiturum et expleturum cumulate vitam beatam, de quo omnis haec quaestio est.

Digitized by Google

Allgemeinen sich auf die Seite der Peripatetiker und Akademiker stellte, doch im Einzelnen häufig zu den Stoikern hinüberschwankte. Auch hiervon gibt der Kritiker Epikurs Proben. Denn er eifert gegen die peripatetische Lehre von der Mässigung der Leidenschaften und spricht für die stoische von der gänzlichen Ausrottung derselben.[1]) Und dass gerade in dieser Hinsicht auch Antiochus den Stoikern Recht gab, lehrt uns Cicero Acad. pr. 135, wenn er Antiochus und den Stoikern, den Vertheidigern der Apathie des Weisen, die echte Ansicht der alten Akademie entgegenhält, die nur eine Bändigung aber keine Vernichtung der Leidenschaften forderte.[2]) An das Kapitel von den Leidenschaften grenzt das von der Lust und dem auf sie gerichteten Triebe. Ob dieser Trieb naturgemäss sei, war eine von den Stoikern viel erörterte Frage, deren auch der Kritiker gedenkt, die er jedoch nicht

[1]) 27: equidem illud ipsum non nimium probo et tantum patior philosophum loqui de cupiditatibus finiendis. an potest cupiditas finiri? tollenda est atque extrahenda radicitus. quis est enim, in quo sit cupiditas, quin recte cupidus dici possit? ergo et avarus erit, sed finite, et adulter, verum habebit modum, et luxuriosus eodem modo. qualis ista philosophia est, quae non interitum adferat pravitatis, sed sit contenta mediocritate vitiorum?

[2]) Nachdem Cicero von den zwischen Antiochus und den Stoikern bestehenden Meinungsverschiedenheiten gesprochen hat, fährt er fort: quid? illa, in quibus consentiunt, num pro veris probare possumus? sapientis animum numquam nec cupiditate moveri nec laetitia ecferri. age, haec probabilia sane sint: num etiam illa, numquam timere, numquam dolere? sapiensne non timeat, ne patria deleatur? non doleat, si deleta sit? durum, sed Zenoni necessarium, cui praeter honestum nihil est in bonis, tibi vero, Antioche, minime, cui praeter honestatem multa bona, praeter turpitudinem multa mala videntur, quae et venientia metuat sapiens necesse est et venisse doleat. sed quaero, quando ista fuerint ab Academia vetere decreta, ut animum sapientis commoveri et conturbari negarent? mediocritates illi probabant et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum.

Digitized by Google

entscheiden will.[1]) Ebenso aber stellt sich im fünften Buche zu dieser Frage Piso d. i. Antiochus.[2]) Man sieht also, es sind die wichtigsten Fragen der philosophischen Disciplin, um die es sich hier handelt, in deren Beantwortung der Kritiker und Antiochus zusammentreffen. Sie begegnen sich aber auch noch ausserhalb dieses Gebietes.

Was die Alten uns von der Gelehrsamkeit des Karneades erzählen, von dem eindringenden Studium das er auch den philosophischen Lehren der Gegner zuwandte, wird durch die Art seiner Polemik bestätigt. Dieselbe trägt in der That einen gelehrten Charakter, insofern sie wenigstens auf ethischem Gebiete nicht gegen diese oder jene Lehre sich richtet, die ihm die Zeitverhältnisse oder andere Umstände in den Weg warfen, sondern alle Lehren zu umfassen sucht, nicht minder die welche von niemand aufgestellt worden waren wie die welche schon Vertreter gefunden hatten. Die klassische Stelle hierüber ist bei Cicero de fin. V 16: est igitur quo quidque referatur, ex quo, id quod omnes expetunt, beate vivendi ratio inveniri et comparari potest. quod quoniam in quo sit magna dissensio est, Car-

---

[1]) 34: in his primis naturalibus voluptas insit necne, magna quaestio est. nihil vero putare esse praeter voluptatem, non membra, non sensus, non ingenii motum, non integritatem corporis, non valetudinem, summae mihi videtur inscitiae.

[2]) 45: in enumerandis autem corporis commodis si quis praetermissam a nobis voluptatem putabit, in aliud tempus ea quaestio differatur; utrum enim sit voluptas in eis rebus, quas primas secundum naturam esse diximus, necne sit, ad id, quod agimus, nihil interest. si enim ut mihi quidem videtur non explet bona naturae voluptas, jure praetermissa est; sin autem est in ea, quod quidam volunt, nihil inpedit hanc nostram conprehensionem summi boni: quae enim constituta sunt prima naturae, ad ea si voluptas accesserit, unum aliquod accesserit commodum corporis, neque eam constitutionem summi boni, quae est proposita, mutaverit.

Digitized by Google

neadia nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet: ille igitur vidit non modo quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae. Dieselbe Stelle zeigt uns aber auch, dass in der angegebenen Richtung der Nachfolger des Karneades Antiochus war. Man pflegt bei der Beurtheilung des letzteren seine Abhängigkeit von Karneades zu wenig in Anschlag zu bringen. Und doch besteht eine solche. Das lehrt nicht bloss die philosophische Entwicklung des Antiochus, der aus einem Skeptiker und Anhänger des Karneades ein Dogmatiker wurde, sondern auch die besondere Art seines Dogmatismus, der wenigstens in der Ethik d. h. in der nach Antiochus wichtigsten Disciplin der Philosophie nichts weiter als die Kehrseite von Karneades' Skepsis ist. Denn als einen Fundamentalsatz der Ethik des Antiochus darf man den bezeichnen, dass die peripatetische und stoische Lehre nicht wesentlich von einander verschieden sind. Gerade diesen Satz hatte aber schon Karneades ausgesprochen.[1]) Wie in diesem Falle Antiochus sich die Methode des Karneades ohne deren Endergebniss angeeignet hat, so hat er die Methode desselben auch in dem Verfahren befolgt, nach dem er die Zahl aller wirklichen und möglichen ethischen Theorien zu bestimmen suchte.[2]) Dem Antiochus hat dieses

[1]) Cicero Tusc. IV 6 V 120. de fin. III 41. Es ist zu bemerken, dass an diesen Stellen von der Identität nur der peripatetischen, nicht der peripatetisch-akademischen Moral mit der stoischen die Rede ist. Denn hier wird nur Karneades als der genannt, welcher beide Moralen identifizirte, und Karneades, der unter der Akademie natürlich in erster Linie die skeptische verstand, konnte deren Moral weder der stoischen noch der peripatetischen gleichsetzen. Wenn daher die peripatetische und akademische Lehre de fin. V 21 f. (vgl. II 34) verbunden werden, so dürfen wir dies als eine Neuerung des Antiochus ansehen.

[2]) Madvig exc IV S. 822[2] wundert sich, wie Antiochus dies

Digitized by Google

Verfahren dann wieder Varro abgesehen.[1]) Anderen als akademischen Philosophen ohne Weiteres dasselbe zuzutrauen sind wir aber nicht berechtigt.[2]) Wenn es daher in der

---

Verfahren habe billigen können, da dabei das Gute auf das erste Naturgemässe zurückgeführt werde, von diesem aber nach Karneades die Tugend ausgeschlossen sei. Auch hier scheint aber Antiochus das von Karneades Uebernommene für den eigenen Gebrauch modifizirt zu haben. Denn, was Madvig ganz übersehen hat, zu dem ersten Naturgemässen werden de fin. V 18 ausser dem, was gewöhnlich darunter begriffen wird (incolumitas conservatioque omnium partium, valetudo, sensus integri, doloris vacuitas, vires, pulchritudo), auch die im Geiste ruhenden Funken und Keime der Tugend (quorum similia sunt prima in animis, quasi virtutum igniculi et semina) gerechnet.

[1]) Augustin Civ. D. XIX 1, 2. Vgl. dazu Zeller III[a] 670, 2. Der Letztere spricht sich nicht darüber aus, in wie weit Varro hier von Antiochus unabhängig ist. Trotzdem kann es keinem Zweifel unterliegen, wie Madvig exc. IV S. 824[2] bemerkt hat, dass er das von Antiochus überkommene abgeändert hat. Um von Anderem nicht zu reden, ergibt sich dies daraus, dass Antiochus (de fin. V 21) solcher ethischen Theorien, die zwei höchste Güter mit einander verbanden, drei unterschied und eine Vermehrung dieser Zahl ausdrücklich für unmöglich erklärte. Diese drei entstehen durch Verbindung der Tugend einmal mit der Lust dann mit der Schmerzlosigkeit und endlich mit dem ersten Naturgemässen. Die Verbindung von Lust und Schmerzlosigkeit ist dadurch ausgeschlossen. Gerade diese Verbindung aber hatte Varro für statthaft gehalten, der sie unter den vier natürlichen Gegenständen des Begehrens aufführte. Es verdient dies um so mehr beachtet zu werden als Madvig (exc. IV S. 823) aus dem Fehlen gerade dieser Verbindung dem Karneades einen Vorwurf gemacht hat. Uebrigens war nach Varro der Vertreter dieser Verbindung von Lust und Schmerzlosigkeit Epikur. Dass Epikur aber mit demselben Namen Lust und Schmerzlosigkeit umfasse, spricht auch der Kritiker des zweiten Buches aus, den wir jetzt schon Antiochus nennen könnten und macht ihm dies als Widerspruch zum Vorwurf (8 ff. 28 ff.). Der Unterschied zwischen Antiochus und Varro bestand also nicht darin, dass Antiochus die Möglichkeit der Verbindung von Lust und Schmerzlosigkeit übersehen, Varro sie bemerkt hatte.

[2]) Zwar finden wir im Wesentlichen dieselbe Eintheilung der

Digitized by Google

Kritik der epikureischen Lehre zur Anwendung gebracht wird (34 ff.), so ist dies ein neues Zeichen für den akademischen Ursprung derselben d. h. in diesem Falle dafür, dass sie aus einer Schrift des Antiochus genommen ist. Man wird hiergegen vielleicht einwenden, dass ein solches Verfahren in einer und derselben Schrift nur einmal an seinem Platze gewesen sei: wenn sich daher dasselbe Verfahren ausser im zweiten Buche auch im fünften (16 ff.) finde, so stehe dies mit der Voraussetzung nicht im Einklang, dass die Kritik der epikureischen und stoischen Lehre im zweiten und vierten Buche aus derselben Schrift des Antiochus geflossen sei wie die dogmatische Darstellung des fünften. Wer aber dies einwendet, der berücksichtigt nicht, dass Antiochus dieses Verfahren gern und häufig angewandt haben soll (finib. V 16), und übersieht ausserdem den Unterschied, der zwischen der Anwendung im zweiten und im fünften Buche besteht. Im zweiten kommt es dem Kritiker darauf an zu zeigen, dass von allen aufgestellten ethischen Theorien nur die epikureische nicht folgerichtig aus ihrem Prinzip entwickelt ist (12, 35) und dass sie ebendeshalb, weil dadurch ihre Widerlegung erschwert wird, eine eingehendere Besprechung erfordert (44). Im fünften werden alle nur möglichen ethischen Theorien aufgeführt um daraus, dass alle übrigen sich leicht widerlegen lassen, den Schluss zu ziehen, dass nur die akademisch-peripatetische die richtige sein könne.[1]) In beiden Büchern wird also dasselbe Ver-

ethischen Theorien und im Wesentlichen zum gleichen Zwecke d. i. um durch Eliminirung der anderen Theorien zur richtigen zu gelangen auch im dritten Buche (30 f.). Aber der Stoiker, dessen Schrift dasselbe entnommen ist, ist eben ein späterer, wie wir gesehen haben (S. 582 ff.), und kann daher in diesem Falle sich an die Akademiker angeschlossen haben.

[1]) 24: sic exclusis sententiis reliquorum, cum praeterea nulla esse possit, haec antiquorum valeat necesse est.



fahren zu verschiedenen Zwecken angewandt. Damit kann es zusammenhängen, dass im zweiten Buche nur die wirklich aufgestellten Theorien[1]) im fünften auch solche berücksichtigt werden, die keinen Vertreter gefunden hatten. Wollte man diesen Unterschied in der Anwendung desselben Verfahrens nicht gelten lassen und daran festhalten, dass eine einfache Wiederholung vorliege, so bliebe immer noch der Ausweg übrig, dass Cicero dieselbe Partie des griechischen Originals zweimal excerpirt habe. Wir können übrigens behufs des Beweises, dass eine Schrift des Antiochus die Quelle des zweiten Buches sei, auf den eben besprochenen Grund um so eher verzichten als zu den früher angeführten noch ein anderer hinzukommt.

Wie geringen Werth die Lust für den Menschen besitzt, das soll durch den Hinweis auf das göttliche Element in seinem Geiste deutlich gemacht werden. Diese Auffassung der Natur des menschlichen Geistes wird auf Philosophen zurückgeführt, die „doctissimi illi veteres" heissen.[2]) Madvig ist im Zweifel, wer darunter zu verstehen sei und lässt uns die Wahl, ob wir an Anaxagoras und seine Anhänger oder an Sokrates und Plato denken wollen. Mir scheint indessen, dass wir diese Wahl nicht haben. Auf Anaxagoras bezogen wäre der Ausdruck zu unbestimmt; er wird bestimmt erst, wenn wir an den Gebrauch denken Plato und Aristoteles mit ihren frühesten Anhängern mit dem Namen der alten Philosophen zu bezeichnen. Denselben Sprachgebrauch finden wir im fünften Buche.[3]) Dass er Antiochus nicht

---

[1]) Ebenso Tuscul. V 84 f. Acad. pr. 129 f.

[2]) 114: Quod si in ipso corpore multa voluptati praeponenda sunt, ut vires valetudo velocitas pulchritudo, quid tandem in animis censes? in quibus doctissimi illi veteres inesse quiddam caeleste et divinum putaverunt.

[3]) 21: antiquis quos eosdem Academicos et Peripateticos nominamus.

Digitized by Google

fremd war, kann hiernach nicht bezweifelt werden. Dieser Sprachgebrauch galt aber auch in einem weiteren Kreise und schon Chrysipp folgte ihm (vgl. Satura Philol. Sauppio oblata S. 73 dazu den Schriftentitel *Λύσις κατὰ τοὺς ἀρχαίους κτλ.* bei Diog. VII 197). Es ist daher gut, dass hier die Alten noch „doctissimi" genannt werden. Denn dieses Beiwort würde ihnen ein Stoiker schwerlich gegeben haben, vom Standpunkt des Antiochus dagegen, der sein ganzes Philosophiren von ihnen ableitete, gebührt er ihnen vollkommen und wird ihnen deshalb auch im fünften Buche ertheilt.[1])

In positiver Weise ist durch das Bisherige die Vermuthung zur Genüge begründet worden, dass eine Schrift

---

23: sic exclusis sententiis reliquorum — — haec antiquorum valeat necesse est. ergo instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiamus exordium. 53: ac veteres quidem philosophi in beatorum insulis fingunt qualis futura sit vita sapientium, quos cura omni liberatos, nullum necessarium vitae cultum aut paratum requirentis, nihil aliud acturos putant nisi ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant. (Dass hier unter den „Alten" Aristoteles gemeint ist, sieht man aus den von Bernays die Dialoge des Aristoteles S. 120f. und von mir im Hermes X S. 95, 1 gegebenen Nachweisen.)

[1]) 33: de hominum genere aut omnino de animalium loquor, cum arborum et stirpium eadem paene natura sit? Sive enim, ut doctissimis viris visum est, major aliqua causa atque divinior hanc vim ingenuit, sive hoc ita fit fortuito, videmus ea, quae terra gignit, corticibus et radicibus valida servari, quod contingit animalibus sensuum distributione et quadem conpactione membrorum. Qua quidem de re quamquam assentior eis, qui haec omnia regi natura putant, quae si natura neglegat, ipsa esse non possit, tamen concedo etc. Ich wüsste wenigstens nicht, an wen hier unter den Philosophen, die gegenüber den Atomistikern, denen alles Werden in der Welt ein Spiel des Zufalls schien, das Walten der göttlichen Vorsehung und ein Wirken der Natur nach Zwecken vertraten, passender gedacht werden könnte als an Plato, Aristoteles und ihre Anhänger. Die Gelehrsamkeit dieser alten Philosophen, der Akademiker und Peripatetiker, rühmt übrigens auch 7 und IV 13.


Google

des Antiochus die Quelle des zweiten Buches war. Zur Bestätigung dieses Resultates mögen nun noch einige Einwände, die man etwa dagegen erheben könnte, zurückgewiesen werden. So könnte man darauf hinweisen, dass 39 ff. die ethische Theorie der Stoiker keine Widerlegung erfährt (vgl. bes. 14, 43), und dies auffallend finden, wenn doch dieser Abschnitt wie alles Uebrige aus der Schrift eines nicht-stoischen Philosophen stammen soll. Indessen kann dieser Einwand doch nur bei sehr oberflächlicher Betrachtung als triftig gelten. Bei näherem Zusehen erkennt man leicht (vgl. 38 und V 22), dass die Stoiker deshalb übergangen worden sind, weil in den Augen des Kritikers ihre ethische Theorie schliesslich mit der akademisch-peripatetischen zusammenfiel. Nicht bloss auf Stoiker überhaupt sondern auf einen Einzelnen unter ihnen scheint aber zu deuten was über den Ursprung der Tugend (honestum) und ihrer Arten aus der menschlichen Natur gesagt wird (45 ff.). Die Uebereinstimmung dieses Abschnittes mit de off. I 11 ff. ist der Art, dass schon Madvig (zu 45) geneigt war beide aus derselben Quelle abzuleiten. Für diese Quelle hält er nun eine Schrift Chrysipps und nahm dabei vermuthlich an, dass in die Schrift de officiis das betreffende Stück durch Vermittelung des Panätius gekommen sei. Mit demselben Rechte könnte man aber auch, davon ausgehend dass das erste Buch der Schrift von den Pflichten einer Schrift des Panätius entstammt, auf denselben Stoiker auch den betreffenden Abschnitt der Schrift de finibus zurückführen und dann in diesem Umstande eine Bestätigung von Zietzschmanns Vermuthung erblicken, der ja überhaupt den Inhalt des zweiten Buches von Panätius ableiten wollte. Angesichts der früher (S. 631 f.) angeführten Gründe gegen einen stoischen Ursprung muss indessen die eine wie die andere Annahme aufgegeben werden, wenn man nicht weiter annehmen will, wozu kein Anlass ist, dass Cicero diesen Abschnitt aus

Digitized by Google

einer anderen griechischen Schrift in eine demselben ursprünglich fremde Darstellung eingeschoben habe. Andererseits lässt sich die Uebereinstimmung beider Abschnitte recht wohl erklären, auch wenn wir die zusammenhängenden Darstellungen, denen beide angehören, auf verschiedene Verfasser, die eine auf Antiochus die andere auf Panätius zurückführen. Denn da beide wenn auch in verschiedenem Grade dasselbe Streben hatten Stoicismus und Platonismus zu vereinigen, so wäre es nicht wunderbar, wenn hin und wieder in ihren Schriften dieselben Gedankenreihen wiedergekehrt wären.[1]) Ebenso wenig beweisen gegen den Ursprung von Antiochus d. i. demjenigen, der als ein Stoiker in der Akademie wandelte, einzelne stoische Bestimmungen, wie die stoische Defi-

[1]) Hieraus kann man auch erklären, dass dieselbe Aeusserung Platos in einem Brief an Archytas sowohl de finib. II 45 als auch de off. I 22 berücksichtigt wird. Dasselbe ist es mit dem Citat aus Platos Phädrus, das wir de fin. II 52 und de off. I 15 antreffen. — Wie wenig Gleichheit der Gedanken an sich schon berechtigt denselben Ursprung anzunehmen, lässt sich wenigstens in einem Falle zeigen. So wird im zweiten Buche de finibus (46) und an der entsprechenden Stelle der Schrift von den Pflichten (I 13) die Tapferkeit ebenso wie die Weisheit auf einen Naturtrieb zurückgeführt. Dasselbe geschieht aber auch im fünften Buche, war also die Ansicht des Antiochus vgl. 42: dant se (die Kinder) ad ludendum fabellarumque auditione ducuntur — — — animadvertuntque ea, quae domi fiunt, curiosius incipiuntque commentari aliquid et discere et eorum quos vident volunt non ignorare nomina, quibusque rebus cum aequalibus decertant, si vicerunt, efferunt se laetitia, victi animos demittunt; quorum sine causa fieri nihil putandum est: est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur. Hieraus aber zu schliessen, dass auch in der Schrift von den Pflichten der betreffende Abschnitt aus der Schrift des Antiochus gekommen sei, würde voreilig sein; denn wir haben früher gesehen (Entw. d. stoisch. Phil. S. 506 f.), dass die gleiche Ansicht auch von Posidon vertreten wurde, und durften sie deshalb auch Panätius zutrauen.



nition der Weisheit.[1]) Dagegen sind andere Bestimmungen der Art, dass sie zwar auch aus einer stoischen Quelle sich ableiten lassen mit grösserer Wahrscheinlichkeit aber doch auf einen Nicht-Stoiker deuten. Dahin rechne ich, dass das menschliche, überhaupt das thierische Wesen in Seele und Leib geschieden wird.[2]) Das konnte freilich auch in einer stoischen Schrift geschehen. Der Regel nach ist es aber nicht und namentlich dann nicht geschehen, wenn wie hier von den ersten Naturtrieben des Menschen die Rede ist.[3]) Und das ist ganz begreiflich: denn die Stoiker fassten das

[1]) 37: divinarum humanarumque rerum scientia, quae potest appellari rite sapientia. Vgl. S. 513 Anm.

[2]) 33: omne enim animal, simul et ortum est, et se ipsum et omnis partis suas diligit duasque, quae maximae sunt, in primis amplectitur, animum et corpus, deinde utriusque partis.

[3]) Vgl. de finib. III 16: placet his (den Stoikern) — — simulatque natum sit animal — — ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad unum statum eaque quae conservantia sunt ejus status diligenda etc. de off. II 11: principio generi animantium omni est a natura tributum ut se, vitam corpusque (also nicht animum corpusque) tueatur, declinet ea quae nocitura videantur omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret etc. Diog. VII 85: *τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ* (*οὕτω* Birt de Halieut. S. 89) *τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν κτλ.* Gell. XII 5, 7: natura, inquit (Taurus, der aber im Sinne der Stoiker spricht), omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inolevitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem, ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, atque hoc esse fundamentum ratast conservandae hominum perpetuitatis, si unus quisque nostrum simul atque editus in lucem foret, harum prius rerum sensum adfectionemque caperet, quae a veteribus philosophis „*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*" appellata sunt: ut omnibus scilicet corporis sui commodis gauderet, ab incommodis omnibus abhorreret. Postea per incrementa aetatis exorta e seminibus suis ratiost etc.

Digitized by Google

menschliche Wesen einheitlich, die beiden Theile desselben haben in ihren Augen nur successiv, nicht neben einander eine Bedeutung, der Mensch ist Anfangs ebenso ausschliesslich Thier, rein körperliches Wesen, wie später seine Eigenthümlichkeit im Geiste beruht. Dagegen entspricht eine solche Theilung der menschlichen Natur ganz der Weise des Antiochus, der ja nichts so sehr den Stoikern zum Vorwurf machte als dass sie die Doppelnatur des Menschen vernachlässigten, die nach seiner Ansicht die Grundlage der gesammten Ethik bildete. Daher richtet der Darstellung der menschlichen Entwicklung zu Folge, die auf Antiochus zurückgeht, der Naturtrieb des Menschen sich nicht erst auf den Körper und dann auf den Geist sondern auf beide zusammen als die beiden Bestandtheile seines Wesens und und weiterhin auf deren Theile.[1]) Was von dem Verhältniss

[1]) De fin. V 24 ff. Liest man nur den Anfang dieser Darstellung und erinnert sich der vorher angeführten stoischen Stellen, so könnte man läugnen wollen, dass Antiochus' Lehre in diesem Punkte von der stoischen sich unterschieden habe. Dieser Anfang lautet nämlich: omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, ut se conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam adpetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit adfectum ut optime secundam naturam adfectum esse possit. Hieraus erkennen wir allerdings die Uebereinstimmung des Antiochus und der Stoiker darüber, dass der Trieb nach Erhaltung des eigenen Wesens Menschen und Thieren gemeinsam ist. Diese Uebereinstimmung aber weiter auszudehnen und Antiochus die stoische Ansicht zuzuschreiben, dass jener dem Menschen und Thiere gemeinsame Trieb auch im Menschen ursprünglich allein herrsche, der Mensch daher auf dieser Stufe seines Daseins noch dem Thiere gleich sei, dazu geben uns die angeführten Worte nicht das Recht. Das in der Darstellung Folgende beweist dies. Danach ist jener auf die Erhaltung des eigenen Wesens gerichtete Naturtrieb zwar in allen lebenden Wesen, sogar in den Pflanzen vorhanden; derselbe wird aber in jeder der verschiedenen Klassen lebender Wesen modifizirt durch die eigenthümliche Natur

Digitized by Google

zwischen Körper und Geist gilt, dass die Auffassung desselben besser zu dem passt was wir über Antiochus als was

---

derselben. Er ist der gleiche in allen, wenn wir auf das Allgemeine sehen, verschieden aber, wenn wir auf die besondere Form achten, die er in den verschiedenen Arten von Lebewesen empfängt. (Vgl. bes. 26: ut jam liceat una conprehensione omnia conplecti non dubitantemque dicere, omnem naturam esse servatricem sui idque habere propositum quasi finem et extremum, se ut custodiat quam in optimo sui generis statu, ut necesse sit omnium rerum, quae natura vigeant, similem esse finem, non eundem.) Man darf sich über diese Eigenthümlichkeit der Ansicht des Antiochus nicht dadurch täuschen lassen, dass in den darauf bezüglichen Stellen häufig, ja vorzugsweise von dem Zweck (finis) des Menschen die Rede ist und darein der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thier gesetzt wird. Mit Unrecht würde man hierauf den Einwurf gründen, dass der Zweck des Menschen auch nach stoischer Ansicht von dem des Thieres verschieden sei, dass es sich aber hier um den Gegenstand des ersten Naturtriebs handele, und dieser könne sogut wie er es nach stoischer Ansicht war, auch nach der Meinung des Antiochus für Menschen und Thiere derselbe gewesen sein. Dieser Einwurf würde darum nicht zutreffen, weil nach Antiochus, der hierauf den Stoikern gegenüber besonderen Nachdruck legt, der Zweck des Menschen und überhaupt aller lebenden Wesen von dem Gegenstand des ersten Naturtriebes nicht verschieden ist. Weiter wurzelt nach Antiochus der Trieb nach Selbsterhaltung in der Selbstliebe (10, 27), die Selbstliebe aber geht auf die eigenthümliche Natur jedes Wesens, im Menschen also auf Körper und Geist (34: deinceps videndum est, quoniam satis apertum est sibi quemque natura esse carum, quae sit hominis natura; id est enim, de quo quaerimus. atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis). Auch der ursprüngliche Naturtrieb, insofern er durch die Selbstliebe hervorgerufen worden ist, muss sich daher auf diese beiden beziehen. Nun konnte freilich Antiochus nicht behaupten, dass der Trieb eines Kindes derselbe sei wie der des reifen Menschen, der auf der höchsten Stufe der sittlichen Entwicklung steht. Er griff deshalb zu der Auskunft, dass der Naturtrieb anfangs sich nur verworren äussere und erst später zu grösserer Klarheit gelange (24: hanc initio constitutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, qualecumque sit, sed

Digitized by Google

wir über die Stoiker wissen, dasselbe gilt auch von der Natur der Seele. Wenn wir die Worte des Kritikers streng nehmen was zunächst zu thun unsere Pflicht ist, so hat derselbe in der Weise Platons drei Theile der Seele unterschieden.[1]) Nun hat dasselbe freilich auch Posidon gethan. Das ist aber auch der einzige Fall der Art, der uns aus der stoischen Schule bekannt wird. Was Antiochus betrifft, so dürfen wir, auch ohne durch die Ueberlieferung unterstützt zu werden, es wahrscheinlich finden, dass er als Anhänger der Akademie auch die Dreitheilung der Seele festgehalten

---

nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit). Dass er einen Wechsel des Gegenstandes annahm, auf den der Trieb sich richtet, wie dies z. B. der Stoiker des dritten Buches (21) thut, folgt hieraus nicht; vielmehr sehen wir aus anderen Aeusserungen Pisos (41—44), dass nach Antiochus schon der Trieb des Kindes auf Vervollkommnung des Körpers und Geistes geht und der gereifte Mensch sich nur dadurch von ihm unterscheidet, dass er dasselbe in Folge vernünftiger Ueberlegung und mit Einsicht in die Gründe seines Handelns thut. Dafür dass Antiochus den ursprünglichen Naturtrieb des Menschen sich auf den Geist nicht minder als den Körper richten liess, darf man wohl eine Bestätigung in den Worten des Peripatetikers bei Stob ecl. II 248 finden: *φίλον εἶναι ἡμῖν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχήν, φίλον δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίγνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς.* — Wenn übrigens der Kritiker des zweiten Buches hervorhebt, dass der Naturtrieb des Menschen sich nicht bloss auf Körper und Geist überhaupt, sondern auch auf deren einzelne Theile richtet, so verräth sich auch dadurch, dass hinter ihm Antiochus steht; denn dasselbe thut Piso (46 f.). Vgl. auch Stob. a. a. O.

[1]) Dem vernünftigen Seelentheil (ratio atque consilium) wird 115 der begehrliche (cupiditas) gegenübergestellt und als animi levissima pars bezeichnet. Da der Superlativ eine Vergleichung mit mehr als einem voraussetzt, so folgt streng genommen aus „levissima", dass ausser dem vernünftigen und dem begehrlichen Seelentheil noch ein anderer, der Sitz der edleren Leidenschaften angenommen wurde.


Digitized by Google

hat.[1]) Ausserdem erinnert eine Aeusserung Pisos im fünften Buche[2]) so sehr an die betreffenden Worte des Kritikers, dass wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit beide Stellen aus derselben Quelle ableiten dürfen. Wollte man trotzdem daran festhalten, dass eine Schrift des Posidonius die Quelle des zweiten Buches sei, so könnte man weiter sich auf die doppelte Aufgabe berufen, die in demselben dem Menschen gestellt wird, der nach dem Kritiker zu zwei Dingen geboren ist, zum Erkennen (ad intelligendum) und zum Handeln (ad agendum).[3]) Dies erinnert aber an die Unterscheidung welche Posidonius zwischen theoretischen und praktischen Tugenden machte (Entw. d. stoisch. Phil. S. 499 ff.). Dass dieselbe peripatetischen Ursprungs sei, haben schon Andere bemerkt (Zeller III 564 f. Vgl. auch Entw. d. stoisch. Phil. S. 510), und auf Aristoteles beruft sich auch der Kritiker. Ebenso gut wie an Posidon könnte man freilich an Panätius denken, der die Tugenden in derselben Weise eingetheilt hatte, und insofern in der angeführten Aeusserung eine Bestätigung von Zietzschmanns Vermuthung erblicken, dass eine Schrift des Panätius die Quelle des zweiten Buches sei. Besser ist es, wir sehen von beiden ab: denn daraus dass sie die Tugenden in theoretische und praktische theilten, dass sie das Erkennen als solches für eine Aufgabe des Menschen hielten, folgt noch nicht, dass sie noch weiter von den Stoikern abwichen und für die Hauptaufgabe des Menschen nicht das Handeln allein sondern dasselbe, verbunden mit dem Erkennen

---

[1]) Vgl. auch Acad. post. 39, dazu de fin. II 27.

[2]) Von der Lust (voluptas) sagt er (22), dass sie ihren Sitz habe „in levissima parte naturae."

[3]) 40: hi (Aristipp und die Kyrenaiker) non viderunt, ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et ad agendum esse natum, quasi mortalem deum.

Digitized by Google

und ihm coordinirt, erklärten.[1]) Dagegen erinnert dieser Dualismus in der Bestimmung der dem Menschen gestellten Aufgabe an den Dualismus in der Auffassung des menschlichen Wesens, den wir als Antiochus eigenthümlich schon kennen. Dass wirklich Antiochus in der Weise wie hier geschieht die Aufgabe des Menschen als eine zweifache fasste, zeigen die Stellen des fünften Buches, die schon Zeller (III[a] 607, 1) angeführt und richtig beurtheilt hat.[2]) Denselben dualistischen Charakter wie die Ethik und Anthropologie trägt aber auch die Erkenntnisstheorie des zweiten Buches, nach welcher theils die Sinne theils die Vernunft das Kriterium der Wahrheit sein sollen.[3]) Mit der gemein-

---

[1]) So steht nach Cicero de off. I 13 das Handeln in erster Linie unter den Pflichten des Menschen und soll nur, wenn wir davon frei sind, das Forschen rein um der Erkenntniss Willen gestattet sein. Derselbe sagt 19: virtutis laus omnis in actione consistit, a qua tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus: tum agitatio mentis, quae numquam adquiescit, potest nos in studiis cogitationis etiam sine opera nostra continere. Vgl. auch Entw. d. stoisch. Phil. S. 520 f. 530 f.

[2]) Vgl. bes. 58: hoc quidem adparet nos ad agendum esse natos. actionum (actio ist hier im weiteren Sinne, dem von *ἐνέργεια* zu nehmen welcher *θεωρεῖν* und *πράττειν* unter sich befasst) autem genera plura, ut obscurentur etiam minora majoribus, maximae autem sunt primum, ut mihi quidem videtur et eis, quorum nunc in ratione versamur, consideratio cognitioque rerum caelestium et earum, quas a natura occultatas et latentis indagare ratio potest, deinde rerum publicarum administratio aut administrandi scientia, tum prudens temperata fortis justa ratio reliquaeque virtutes et actiones virtutibus congruentes, quae uno verbo conplexi omnia honesta dicimus: ad quorum et cognitionem et usum jam conroborati natura ipsa praeeunte deducimur.

[3]) 36: quod ait (Epikur) sensibus ipsis judicari voluptatem bonum esse, dolorem malum, plus tribuit sensibus, quam nobis leges permittunt, cum privatarum litium judices sumus; nihil enim possumus judicare nisi quod est nostri judicii . . . . quid judicant sensus? dulce amarum, leve asperum, prope longe, stare movere, quadratum

stoischen Ansicht, die das Kriterium in die *καταληπτικὴ φαντασία* oder in die *πρόληψις* und *αἴσθησις* setzte, lässt sich dies allerdings nicht wohl vereinigen; eher mit der Ansicht Anderer, die den *ὀρθὸς λόγος* zum Kriterium erhoben (Entw. d. stoisch. Phil. S. 10 ff. 196 ff. 534), falls dieselben nämlich neben dem *ὀρθὸς λόγος* auch noch die sinnliche Wahrnehmung als Kriterium anerkannten. Auf diese Möglichkeit brauchen wir aber nicht einzugehen. Es genügt uns zu wissen dass die fragliche Erkenntnisstheorie genau der des Antiochus entspricht,[1]) um dadurch abermals die Vermuthung bestätigt zu finden dass die Kritik der epikureischen Lehre einer Schrift dieses Philosophen entnommen ist.

Derselben Schrift des Antiochus, hätte ich sagen können, der das vierte und fünfte Buch entnommen ist. Denn wenn in allen drei Büchern eine Schrift des Antiochus benutzt ist, so ist es an sich wahrscheinlich, dass es dieselbe Schrift war, und wird es in diesem Falle noch besonders

---

rotundum. aequam igitur pronuntiabit sententiam ratio etc. Nachdrücklich wird die maassgebende Bedeutung der ratio 39 hervorgehoben: hujus (der ratio) ego nunc auctoritatem sequens idem faciam; quantum enim potero, minuam contentiones omnisque sententias simplicis eorum, in quibus nulla inest virtutis adjunctio, omnino a philosophia removendas putabo.

[1]) Acad. pr. 19 ff. erhebt Lucullus vom Standpunkte des Antiochus aus gegen die skeptischen Akademiker sogar Vorwürfe, dass sie das Urtheil der Sinne und die auf dasselbe gegründete Erkenntniss (— 26) und dass sie die Vernunft in ihrer maassgebenden Bedeutung nicht anerkennen (26: quid quod, si ista vera sunt, ratio omnis tollitur, quasi quaedam lux lumenque vitae, tamenne in ista pravitate perstabitis?). Die Mittelstellung des Antiochus zwischen den sensualistischen Philosophen und Plato bemerkt auch Cicero Acad. pr. 143. Vgl. dazu noch Zeller III[a] 603; doch möchte ich daraus dass ein Gegner des Antiochus ihm nachsagt, er schliesse sich ganz und gar an Chrysipp an, noch nicht folgern, dass dies wirklich der Fall war.

Digitized by Google

darum, weil der Inhalt dieser Bücher sich sehr wohl als zu einem Ganzen verbunden vorstellen lässt. Die eigentliche Absicht dieser Schrift ging natürlich auf die positive Darstellung und Begründung der Lehre des Antiochus, sodass der Schwerpunkt in dem lag, was den Inhalt von Ciceros fünftem Buche bildet. Den Weg hierzu kann sich aber Antiochus, oder vielmehr muss er sich, durch eine Kritik der abweichenden Lehren gebahnt haben. Und da von den abweichenden Lehren die epikureische und stoische am Meisten in Betracht kommen, so sieht man, dass in derselben griechischen Schrift auch der Inhalt des zweiten und vierten Buches einen passenden Platz finden konnte. Darüber allerdings kann man im Zweifel sein, was das für eine Schrift des Antiochus war. Da Cicero sie für ein ethisches Werk benutzt hat, so denkt man zunächst an eine ethische Schrift, die vielleicht auch im Titel (*περὶ τελῶν*) der ciceronischen entsprach. So sehr sich aber diese Vermuthung auf den ersten Anblick empfiehlt, so kann man doch bei weiterer Ueberlegung dagegen Bedenken haben. Wir haben gesehen (S. 628), dass der Kritik der stoischen Ethik im vierten Buche eine Kritik der Physik und Dialektik vorausgeschickt wird. Da nun in der Sache selbst kein Anlass zu einer solchen Kritik auch der beiden anderen philosophischen Disciplinen lag, Cicero überdies die Gedanken dieser Kritik schwerlich aus sich selber genommen hat, so ist es sehr wahrscheinlich, dass er eine solche Kritik in derselben griechischen Schrift vorfand, die er für die Bestreitung der stoischen Ethik benutzte, und dass er durch diesen Umstand veranlasst wurde ein Excerpt dieser Kritik auch seinem eigentlich ethischen Werke einzufügen. Von solchem unnützen Beiwerk scheint die an der epikureischen Ethik geübte Kritik frei zu sein. Aber doch nur dann, wenn wir unsern Blick nicht über das zweite Buch hinaus lenken. Denn im ersten Buch findet

Digitized by Google

sich allerdings eine solche Kritik auch der epikureischen Physik und Logik (17 ff.). Nun sind freilich diese beiden Kritiken an verschiedene Bücher vertheilt: der Anlass, den man hiervon nehmen könnte sie ihrem Ursprung nach zu trennen, wird aber dadurch aufgehoben, dass gerade das erste und zweite Buch als Theile desselben Dialogs in einem engeren Zusammenhange stehen und dass beide derselben Gesprächsperson, Cicero, in den Mund gelegt sind. Betrachtet man die beiden Kritiken der epikureischen Lehre unter diesem Gesichtspunkt, so darf man wohl sagen, dass sie unter einander in demselben Verhältniss stehen wie die Kritik einerseits der stoischen Physik und Logik andererseits der Ethik im vierten Buche. Aber nicht bloss diese mehr äusserliche Betrachtung spricht dafür, dass auch die Kritik der epikureischen Physik und Logik auf Antiochus zurückgeht, sondern auch die Beschaffenheit dieser Kritik selber. Denn die Kritik ist der Art wie wir sie gerade von Antiochus erwarten würden. Sie ruht auf demselben Grunde wie die an den Stoikern geübte. Was Antiochus den Stoikern zum Vorwurf macht, das ist, dass ihre Lehre zum Theil eine blosse Wiederholung der altakademischen und, wo dies nicht der Fall, eine Verschlechterung derselben sei. Derselbe Vorwurf theils des Plagiats theils übelangebrachter Originalität wird aber auch im ersten Buche gegen Epikur erhoben, nur dass hier an die Stelle der alten Akademie Demokrit getreten ist.[1]) Cicero selber vergleicht das Verhältniss der

[1]) I 17: principio in physicis, quibus maxime gloriatur (Epikur), primum totus est alienus: Democritea dicit, perpauca mutans, sed ita ut ea quae corrigere volt mihi quidem depravare videatur. 21: ita quae mutat ea corrumpit, quae sequitur sunt tota Democriti. Mit Bezug hierauf bemerkt Triarius 26: aliena dixit (nämlich Epikur nach Ciceros Urtheil) in physicis nec ea ipsa quae tibi probarentur: si qua in eis corrigere voluit, deteriora fecit.

Stoiker zur alten Akademie mit dem Epikurs zu Demokrit.[1]) Auch wenn wir auf das Einzelne sehen, scheint eine Spur wenigstens auf Antiochus zu führen. Als ein Fehler, den Demokrit so gut wie Epikur sich hat zu Schulden kommen lassen, wird nämlich gerügt, dass sie bei der Erklärung der Naturerscheinungen sich mit einem passiven Princip, der Materie, begnügten, während doch dazu auch ein aktives, die bewegende Kraft, erfordert werde.[2]) Kurz, der Kritiker ist mit der monistischen Weltanschauung nicht einverstanden und möchte sie durch die dualistische verdrängen. Nun unterschieden freilich auch die Stoiker ein aktives und ein passives Princip. Aber dieser Gegensatz, wie er nicht verhindern konnte dass nicht doch die stoische Naturphilosophie eine monistische Tendenz behielt (Zeller 145 f.), hatte in den Augen eines Stoikers kaum den Werth, den ihm Cicero in seiner Kritik der Atomistik beilegt. Dass ihm aber Antiochus diesen Werth beilegte, dürfen wir daraus schliessen, dass er an die Spitze der Darstellung der altakademischen und peripatetischen Naturlehre den Satz stellte, wonach die gesammte Natur sich in ein wirkendes und ein diesen Wirkungen sich darbietendes, in Kraft und Stoff scheidet.[3]) Dass

[1]) In der gegen die Stoiker gerichteten Kritik des vierten Buches heisst es 13: ergo adhuc, quantum equidem intellego, causa non videtur fuisse mutandi nominis; non enim, si omnia non sequebatur (Zeno), idcirco non erat ortus illinc. equidem etiam Epicurum, in physicis quidem, Democriteum puto: pauca mutat vel plura sane; at cum de plurimis eadem dicit, tum certe de maximis: quod idem cum vestri faciant, non satis magnam tribuunt inventoribus gratiam.

[2]) 18: utriusque (Epikurs und Demokrits) cum multa non probo tum illud in primis, quod, cum in rerum natura duo quaerenda sint, unum, quae materia sit ex qua quaeque res efficiatur, alterum, quae vis sit quae quidque efficiat, de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt.

[3]) Varro sagt bei Cicero Acad. post. 24 folgendes: de natura —



er auch in diesem Fall die altakademische Lehre zu der seinigen gemacht habe, dürfen wir wohl annehmen und ihn für einen strengen Dualisten halten, der nicht wie die Stoiker gesonnen war den Gegensatz der beiden Principien zu mildern.[1]) Hiernach ist es das Wahrscheinlichste, dass auch die im ersten Buche an der epikureischen Lehre geübte Kritik auf Antiochus zurückgeht.[2]) Antiochus unter-

— ita dicebant, ut eam dividerent in res duas, ut altera esset efficiens, altera autem quasi huic se praebens, ea qua efficeretur aliquid. in eo quod efficeret vim esse censebant, in eo autem quod efficeretur materiam quandam.

[1]) Auf den Unterschied der alten Akademie und Zenons in dieser Hinsicht weist Varro hin bei Cicero Acad. post. 11, 39: discrepabat (Zeno) etiam ab isdem, quod nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea, quae expers esset corporis, cujus generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant; nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus.

[2]) Aus dieser Beantwortung der Quellenfrage will ich hier gleich einen Nutzen zu ziehen suchen. Danach hat die Autorität des Antiochus für sich — die immerhin besser ist als die eines späten Berichterstatters der Jahrhunderte nach Christus — was über den Unterschied Epikurs und Demokrits in der Naturlehre gesagt wird. Zu den eigenthümlichen Lehren Epikurs, die ihm nicht mit Demokrit gemein waren, wird aber hier gerechnet, dass nach Epikur die Atome im Weltenraume vermöge ihrer eigenen Schwere sich geradlinig von oben nach unten bewegen sollen. Vgl. 18: sed hoc commune vitium: illae Epicuri propriae ruinae; censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad liniam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. deinde ibidem homo acutus — — — declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus. Da gerade die Annahme eines Abweichens der Atome von der geraden Linie als Epikur allein gehörend bekannt ist, so könnte man geneigt sein Ciceros „illae Epicuri propriae ruinae“ nur hierauf zu beziehen und was über die natürliche Bewegung der Atome gesagt wird für eine einleitende Bemerkung zu halten. Diese Vermuthung wird aber unwahrscheinlich, wenn man auf das Folgende (19) sieht: et ipsa declinatio ad libidinem fingitur — — et illum motum naturalem om-

Digitized by Google

warf also das Ganze der epikureischen Lehre sowohl als der stoischen einer Kritik. Hat er aber in der Kritik sich nicht auf eine einzelne Disciplin beschränkt, dann müssen wir

---

nium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium, sine causa eripuit atomis. Dass in Bezug auf die natürliche Bewegung der Atome Epikur selbständig irgendwelche Bestimmung gegeben hatte, scheint mir aus dem Zusatz „ut ipse constituit" mit ziemlicher Sicherheit zu folgen. Man könnte aber meinen diese Selbständigkeit zeige sich nicht darin, dass Epikur zuerst die Schwerkraft als Princip der Bewegung aufstellte sondern darin dass er dieser Bewegung die Richtung von oben nach unten gab, was Demokrit, der ein Oben und Unten im unendlichen Raume überhaupt nicht anerkannte, nicht gethan hatte. Dass indessen auch die Annahme der Schwerkraft als Princip der Bewegung eine Hypothese von Epikurs eigener Erfindung war, dass Demokrit dieselbe noch nicht ausgesprochen und überhaupt ein bestimmtes Princip der Bewegung noch nicht bezeichnet hatte, wird uns ausdrücklich (17) gesagt: ille (Demokrit) atomos, quas appellat, id est corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec ultimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursionibus inter se cohaerescant, ex quo efficiantur ea, quae sint quaeque cernantur, omnia, eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intellegi convenire. Zeller, der (I S. 791 f.[4]) bestreitet, dass in dieser Hinsicht zwischen der epikurischen und demokritischen Lehre ein Unterschied gewesen sei, wird in Zukunft auch mit dem Zeugniss des Antiochus zu rechnen haben. Auch abgesehen von diesem aber begreife ich Zeller nicht, wenn er Cicero N. D. I 69 die Voraussetzung findet Demokrit lasse die Atome dem Gesetz der Schwere folgen. Und wenn er sagt, die Annahme dass Demokrit den Atomen keine Schwere beilege widerstreite den urkundlichsten Zeugnissen, so scheint mir dies vielmehr von der entgegengesetzten Annahme zu gelten. Denn den Stellen, die Zeller selber (780, 2) angeführt hat, gegenüber kommen solche nicht in Betracht, in denen wie bei Simplicius (Zeller 791, 6) Demokrits Name mit dem Epikurs verbunden ist und daher der Gedanke nahe liegt dass was eigentlich nur von Epikur gilt ohne Weiteres auf seinen Vorgänger übertragen wurde.



schliessen, dass er auch in der positiven Darstellung desselben Werkes nicht bei der Ethik stehen blieb sondern auch auf die beiden anderen Theile der Philosophie einging. Eine Spur davon ist uns vielleicht noch in den Worten erhalten, mit denen Piso im fünften Buche seinen Vortrag über die Ethik einleitet[1]) und die vielleicht das Excerpt aus einer ausführlicheren Erörterung im griechischen Originale sind. Das Werk des Antiochus scheint also mehr als nur die Ethik umfasst zu haben. Immerhin ist es möglich, dass bei der Bedeutung, die Antiochus der Ethik im System der Philosophie beilegte,[2]) er Erörterungen über die anderen beiden Disciplinen nur als Nebenerörterungen betrachtete und deshalb dem ganzen Werk einen ethischen Titel, περὶ

[1]) 9: quantus ornatus in Peripateticorum disciplina sit, satis est a me, ut brevissime potuit, paulo ante dictum: sed est forma ejus disciplinae, sicut fere ceterarum, triplex: una pars est naturae, disserendi altera, vivendi tertia. natura sic ab eis investigata est, ut nulla pars caelo mari terra (ut poëtice loquar) praetermissa sit. quin etiam cum de rerum initiis omnique mundo locuti essent, ut multa non modo probabili argumentatione sed etiam necessaria mathematicorum ratione concluderent, maximam materiam ex rebus per se investigatis ad rerum occultarum cognitionem attulerunt. persecutus est Aristoteles animantium omnium ortus, victus, figuras, Theophrastus autem stirpium naturas omniumque fere rerum quae e terra gignerentur causas atque rationes, qua ex cognitione facilior facta est investigatio rerum occultissimarum. disserendique ab isdem non dialectice solum, sed etiam oratorie, praecepta sunt tradita, ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta etc.

[2]) In seinem Sinne sagt Varro bei Cicero Acad. post. 34: qui (Strato) cum maxime necessariam partem philosophiae, quae posita est in virtute et moribus, reliquisset totumque se ad investigationem naturae contulisset etc. In Antiochus' Sinne sagt de fin. V 14 Piso: qui de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit und 15: hoc (summo bono) constituto in philosophia constituta sunt omnia. Vgl. auch Zeller III[a] S. 603.

Digitized by Google

τελῶν,[1]) gab. Dieser Titel gibt noch zu einer Bemerkung Anlass. Schriften unter diesem Namen hatten auch noch Andere verfasst, wie Chrysipp[2]) und Hekaton.[3]) Es frägt sich aber, ob sie damit sagen wollten, was Cicero durch „de finibus bonorum et malorum" ausgedrückt hat; denn der Plural (τελῶν) kann statt auf das höchste Gut und auf das grösste Uebel auch hinweisen auf die verschiedenen Antworten, die man auf die Frage nach dem höchsten Gut gegeben hatte. Es frägt sich dies um so mehr als gar nicht sicher ist, ob der Titel ihrer Schriften so (περὶ τελῶν) und ob er nicht vielmehr περὶ τέλους lautete.[4]) Wir haben aber Grund mit der Annahme vorsichtig zu sein, dass der Titel περὶ τελῶν über Chrysipps und Hekatons Schriften dasselbe bedeutet habe wie der ciceronische de finibus. Denn die weitere Bedeutung des Wortes τέλος, die wir in diesem Falle voraussetzen müssten, ist eine ganz ungewöhnliche. Die gewöhnliche ist, dass τέλος den Zweck unseres Handelns, das οὗ ἕνεκα, bezeichnet. In diesem Sinne haben das Wort Plato und Aristoteles, in demselben haben es auch noch die Späteren gebraucht.[5]) Wollte man das grösste Uebel be-

[1]) Dass dies der Titel der griechischen Originalschrift war, wird dadurch sehr wahrscheinlich, dass Cicero ad Att. XIII 19, 4 selber seinem Werke diesen griechischen Titel gibt.

[2]) Diog. VII 85 u. 87.

[3]) Diog. VII 87.

[4]) Diese Form hat der Titel der chrysippischen Schrift bei Diog. selber VII 91, ausserdem bei Plut. rep. Stoic. p. 1042 E. comm not. p. 1062 C. Unter demselben Titel (περὶ τέλους) wird Hekatons Schrift von Diog. VII 102 citirt.

[5]) Es ist sehr bezeichnend, dass Cicero selber gelegentlich in der Schrift de finibus dem Wort τέλος ohne nähere Bestimmung die Bedeutung des höchsten Gutes gibt wie I 42: summum vel ultimum vel extremum bonorum, quod Graeci τέλος nominant. An einer andern


Digitized by Google

zeichnen, so bediente man sich des Wortes *πέρας*.[1]) Die wenigen ihm bekannten Stellen, in denen *τέλος* die weitere Bedeutung hat, hat Madvig (Vorr. zu de fin. S. 59, 1) angeführt. Es sind dies eigentlich nur zwei, die eine bei Cicero Acad. pr. 132,[2]) die andere bei Augustin de Civ. Dei XIX 1.[3]) Die dritte von Madvig angeführte Stelle, Diog. VII 97,[4]) kann streng genommen nicht in Betracht kommen; denn daraus dass man den *τελικὰ ἀγαθὰ* entsprechend *τελικὰ κακὰ* annahm, folgt noch nicht, obgleich die Art der Uebertragung eine ähnliche ist, dass man auch von einem *τέλος κακῶν* sprach. Merkwürdigerweise ist aber Madvig eine Stelle entgangen, noch dazu die einzige, mir wenigstens bekannte grie-

---

Stelle (III 26) wird zwar *τέλος* von ihm nur durch extremum, ultimum, summum übersetzt; der Zusammenhang ergibt aber, dass darunter nur das höchste Gut gemeint ist und in Gedanken „bonorum" hinzugefügt werden muss.

[1]) Dies beweisen schlagend Epikurs Worte (aus dem Briefe an Menökeus) bei Diog. X 133: *ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς κτλ.* Auch Aristoteles brauchte *πέρας* in einem weiteren, das *τέλος* umfassenden Sinne, wie man aus metaph. II 2 p. 994b 13 ff. und polit. I 9 p. 1257b 24 ff. sehen kann.

[2]) Jam illud perspicuum est omnibus his finibus bonorum, quos exposui, malorum finis esse contrarios.

[3]) de finibus bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputarunt — — — Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum: et illud finis mali propter quod vitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum. Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur ut non sit, sed quo perficiatur ut plenum sit; et finem mali non quo esse desinat sed quo usque nocendo perducat. Fines itaque isti sunt, summum bonum et summum malum.

[4]) *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν κακῶν τὰ μὲν εἶναι τελικὰ τὰ δὲ ποιητικά.*

Digitized by Google

chische Stelle, in der sich *τέλος* in der weiteren Bedeutung findet.[1]) Sextus Empiricus bemerkt in seiner Besprechung der kyrenaischen Erkenntnisstheorie (adv. dogm. I 199) folgendes: *Ἀνάλογα δὲ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα. διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη. τῶν γὰρ παθῶν τὰ μέν ἐστιν ἡδέα τὰ δὲ ἀλγεινὰ τὰ δὲ μεταξύ, καὶ τὰ μὲν ἀλγεινὰ κακά φασιν εἶναι ὧν τέλος ἀλγηδών, τὰ δὲ ἡδέα ἀγαθὰ ὧν τέλος ἐστὶν ἀδιάψευστον ἡδονή, τὰ δὲ μεταξὺ οὔτε ἀγαθὰ οὔτε κακὰ ὧν τέλος τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν ὅπερ πάθος ἐστὶ μεταξὺ ἡδονῆς καὶ ἀλγηδόνος. πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐναργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν.* Dass wir es hier mit einer den Kyrenaikern eigenthümlichen Terminologie zu thun haben, folgt daraus, dass Sextus anderwärts das Wort *τέλος* nicht in diesem weiten Sinne brauchte. Wir sehen ausserdem aus Sextus' Worten, dass *τέλος*, wenn es sowohl auf das Schlechte wie das Gute ausgedehnt wird, nicht das in seiner Art höchste bezeichnet sondern das was über die Beschaffenheit einer Sache entscheidet, für die Erkenntniss derselben den Maassstab abgibt. Das *τέλος ἀγαθῶν* ist daher nicht das höchste Gut sondern das woran wir erkennen was ein Gut ist, und ebenso das *τέλος κακῶν* nicht das grösste Uebel sondern das woran wir erkennen was ein Uebel ist. Weil *τέλος* diese Bedeutung hat, kann es dem *κριτήριον* so nahe gerückt werden und nur zu dieser Bedeutung passt das Epitheton

[1]) Nachträglich sehe ich, dass einmal wenigstens schon Aristoteles das Wort in dieser Bedeutung gebraucht hat rhet. I 7 p. 1364ᵃ 33, welche Stelle nach Bonitz Abh. d. W. A. 1862 S. 267 so zu schreiben ist: *καὶ ἀρετὴ μὴ κακίας καὶ κακία μὴ ἀρετῆς μείζων· τὰ μὲν γὰρ τέλη, τὰ δ' οὐ τέλη.*

Digitized by Google

ἀδιάψευστον, das ihm beigegeben wird. Dass die Kyrenaiker mit dem Worte *τέλος* einen andern Begriff verbanden als andere Philosophen, liegt auch in dem was uns Diog. II 87 berichtet, dass sie nämlich zwischen *τέλος* und *εὐδαιμονία* unterschieden und mit jenem Namen nur die einzelne vorübergehende Lustempfindung bezeichneten.[1]) Da die Glückseligkeit die Summe aller Lustempfindungen sein soll, die einzelne Lustempfindung also das ist woran die Glückseligkeit gemessen wird, so lässt sich die Angabe des Diogenes wohl mit dem vereinigen was wir nach Sextus' Worten annehmen mussten. So lernen wir das Wort *τέλος* in der seltenen weiteren Bedeutung als einen Bestandtheil der kyrenaischen Terminologie kennen. An den andern beiden Stellen, wenn wir von der Schrift de finibus bonorum et malorum vorläufig absehen, erscheint dieselbe im Munde von Akademikern; denn in den Academica priora ist es Cicero, der im Namen der skeptischen Akademie spricht, und dass Augustin sich an Varro anschliesst hat bereits Madvig wahrscheinlich gefunden. Dass aber Akademiker und Kyrenaiker einmal übereinstimmten, braucht nicht Zufall zu sein. Auch Karneades stammte aus Kyrene, und es wäre nicht das erste Mal dass lokale Einflüsse auch in der Geschichte der Philosophie sich geltend gemacht hätten. Die empirische Richtung in der englischen Philosophie ist ebenso bekannt wie die im Grossen und Ganzen idealistische unserer deutschen; in den ionischen Kolonien Kleinasiens war die Naturphilosophie zu Hause, in Athen haben lange Zeit die Sokratiker

[1]) *δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι. εἶναί τε τὴν μερικὴν ἡδονὴν δι' αὑτὴν αἱρετήν· τὴν δ' εὐδαιμονίαν οὐ δι' αὑτὴν ἀλλὰ διὰ τὰς κατὰ μέρος ἡδονάς.*

Digitized by Google

geherrscht: warum soll nicht auch in Kyrene eine philosophische Richtung heimisch gewesen sein, die alles Wissen in ein subjektives Empfinden und Meinen verflüchtigte, eine Richtung überdies, die dem üppigen Wohlleben der reichen Handelsstadt ganz angemessen war? Aus Kyrene stammte jener Theodorus, den Plato im Theätet zum Vertreter der protagoreischen Lehre gemacht hat; mit der protagoreischen Erkenntnisstheorie, wenn man von einer solchen hier sprechen darf, stimmt aber in wesentlichen Stücken, wie schon Zeller (II[a] 301) bemerkt hat, die kyrenaische überein. Mit der kyrenaischen ist aber andererseits auch wieder die des Karneades verwandt, insofern beide auf eine objektive Erkenntniss der Dinge verzichten. Auf einen Zusammenhang zwischen Akademikern und Kyrenaikern scheint auch Cicero (Acad. pr. 76) zu deuten, wenn er vom Standpunkt des akademischen Skeptikers aus sprechend die Kyrenaiker unter die Vorläufer des Arkesilas rechnet und ihnen das Lob von „minime contempti philosophi" ertheilt. Auf dasselbe Verhältniss weist Sextus Empiricus, der adv. dogm. I 190 auf die Besprechung der Akademiker, insbesondere der Richtung des Karneades die der Kyrenaiker folgen lässt. Bemerkenswerth ist auch dass Sextus, nachdem er die Erörterung über die Kyrenaiker abgeschlossen hat, Worte des Antiochus citirt (201): es ist daher wohl möglich, dass der Bericht über die Kyrenaiker und Akademiker aus der angeführten Schrift dieses Philosophen, den *κανονικά*, genommen ist, dass also schon Antiochus beide Schulen in die angegebene Verbindung gesetzt hat. Was ausserdem das Verhältniss des Antiochus zu den Kyrenaikern betrifft (vgl. auch Cicero Acad. pr. 20), so können wir wenigstens in einem Stücke die Uebereinstimmung beider beobachten. Als das wodurch unser Leben und Handeln bestimmt wird, bezeichneten die Kyrenaiker die *κριτήρια* und die *τέλη*, oder kürzer die *πάθη*, da in diesem

jene beiden sich verbinden;[1]) für unser Urtheilen das Maass und für unser Handeln das Ziel zu finden sind aber auch nach Antiochus die beiden höchsten Aufgaben der Philosophie.[2]) Doch welche Beziehung auch immer zwischen Kyrenaikern und Akademikern bestand, so ist es nach dem Bemerkten eine Thatsache, die beachtet zu werden verdient, dass auch der Titel der Schrift de finibus bonorum et malorum die weitere Bedeutung von *τέλος* voraussetzt. Denn wenn wirklich das Wort in dieser selteneren Bedeutung in der akademischen Schule üblich war, so würde der Titel das Resultat der angestellten Quellenuntersuchung bestätigen und uns vermuthen lassen, dass jenes Werk seinem grössten Theile nach (nämlich das zweite vierte fünfte und ein Theil des ersten Buches) der Schrift eines Akademikers entnommen ist.

---

[1]) Sextus sagt von ihnen a. a. O. 200: *πάντων οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐναργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν.*

[2]) Als Ansicht des Antiochus, wie er besonders hervorhebt, theilt Lucullus bei Cicero Acad. pr. 29 mit: duo esse haec maxima in philosophia, judicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat.

Digitized by Google

3. Das erste Buch.

Dass die Kritik im zweiten Buche nicht zu der positiven Darstellung der epikureischen Lehre im ersten passt, ist schon bemerkt worden (S. 636 f.). Dadurch ist der Gedanke ausgeschlossen, dass die positive Darstellung nicht minder als die Kritik aus dem Werke des Antiochus genommen ist. Sie muss daher aus einer epikureischen Schrift geflossen sein, wenn nicht etwa Cicero selbständig verfahren ist und mehrere solcher Schriften für seinen Zweck benutzt und verarbeitet hat. Eine solche Selbständigkeit anzunehmen werden wir uns aber nur entschliessen, wenn bestimmte Gründe dafür vorliegen. Ein solcher Grund würde die mangelhafte Ordnung des gegebenen Inhaltes sein. Und dies scheint in der That der Vorwurf zu sein, den man gegen Ciceros Darstellung der epikureischen Lehre erheben kann.

Zu den wichtigsten Sätzen der epikureischen Ethik gehörte, dass die höchste Lust nicht im positiven Genuss sondern in der Freiheit von Schmerzen bestehe. Von dieser Lehre ist im ersten Buche an zwei Stellen die Rede, zuerst 37 f. und dann 56. Zu der letzteren Stelle bemerkt Madvig, dass hier diese Bemerkung nicht an ihrem Platze stehe, dass sie nicht in den Zusammenhang passe, dass sie eine unnütze Wiederholung des früher Gesagten sei und dass überhaupt Alles was über das Wesen der Lust zu sagen war besser zu Anfang gesagt worden wäre. Cicero entschul-

Digitized by Google

digend fügt er hinzu: sed id ne ipse quidem Epicurus curasse videtur, ut certo ordine haec exponerentur. Diese Entschuldigung werden wir aber nicht annehmen, da die erhaltenen philosopischen Briefe Epikurs das Bestreben zeigen die Gedanken methodisch zu ordnen. Was den Vorwurf selber betrifft, so ist derselbe zum Theil ungerecht. Wenn Madvig fordert, dass die Erörterung des Begriffs der Lust zu Anfang der ganzen Darstellung hätte angestellt werden sollen, so hätte er dieselbe Forderung auch an die Stoiker, Akademiker und Peripatetiker richten müssen; denn auch diese begannen, wenn sie sich anschickten vom höchsten Gut zu reden, mit den ersten im Menschen sich regenden Naturtrieben,[1]) gerade wie der Epikureer des ersten Buches, und gaben, in ihrer Darstellung mit der Entwicklung des Menschen gleichen Schritt haltend, erst später den vollen Einblick in das Wesen des höchsten Gutes. Von dieser Seite lässt sich daher der Epikureer vertheidigen, in anderer Beziehung aber scheint er die Vorwürfe Madvigs zu verdienen, und an der zweiten der angeführten Stellen eine Frage zu behandeln, die er füglich an der ersten mit hätte erledigen können. Wenn man aber diesen Vorwurf erhebt, so muss man gleichzeitig sich auch die Voraussetzung klar machen auf der er ruht, dass nämlich die epikureische Darstellung eine rein systematische ist. In einer solchen hat jeder Gedanke und jeder Gedankenkreis seinen bestimmten Platz und musste daher Alles, was über das Wesen der Lust und ihren Gegensatz zum Schmerz zu sagen war, an einem und demselben Orte abgehandelt werden. Sind wir nun zu jener Voraussetzung berechtigt?

Verfolgen wir einmal den Gang der epikureischen Dar-

[1]) Ueber die Stoiker vgl. de fin. III 16 und dazu Diog. VII 85, über Akademiker und Peripatetiker fin. V 23.

Digitized by Google

stellung. Dieselbe beginnt (29) damit die Frage zu beantworten was das höchste Gut und das grösste Uebel sei, und beruft sich zu dem Zweck auf das Empfinden des Menschen, überhaupt jedes lebenden Wesens, solange es noch im unverdorbenen Naturzustande ist. Epikur hatte diesen Beweis für genügend gehalten. Andere aber, die nicht die Sinne allein als Kriterium gelten liessen, hatten darauf hingewiesen, dass die Vorstellung von der Lust als dem höchsten Gut dem Menschen angeboren sei (31)[1]. Diese beiden scheinen sich um ihre wissenschaftlichen Gegner nicht viel bekümmert zu haben. Denn als eine dritte Klasse von Epikureern werden (31) diejenigen abgesondert, welche es für nöthig hielten auf andere Philosophen Rücksicht zu nehmen und gegen ihre Angriffe mit Gründen und Beweisen sich zu vertheidigen. Auf die Seite dieser letzterwähnten Epikureer stellt sich Torquatus.[2]) Dem entsprechend eröffnet er sogleich die Polemik. Zunächst wendet er sich gegen diejenigen, welche das Grunddogma, dass wir die Lust ebenso sehr von Natur begehren wie den Schmerz scheuen, dadurch umzustossen suchen, dass sie auf die Fälle hinweisen, in denen die Menschen freiwillig zu gewissen Zwecken entweder sich einen Genuss versagen oder einen Schmerz bereiten (—37).[3]) Was

[1]) Sie nahmen also die *πρόληψις* zu Hilfe.

[2]) Alii autem, quibus ego adsentior, cum a philosophis conpluribus permulta dicantur, cur nec voluptas in bonis sit numeranda nec in malis dolor, non existimant oportere nimium nos causae confidere sed et argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de voluptate et dolore disputandum putant.

[3]) Dass Torquatus hier den Epikur gegen die Angriffe seiner Gegner vertheidigt, bestätigt Sextus Emp. adv. dogm. V 96 ff.: *ἀλλ' εἰώθασί τινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου αἱρέσεως, πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας ὑπαντῶντες, λέγειν ὅτι φυσικῶς καὶ ἀδιδάκτως τὸ ζῷον φεύγει μὲν τὴν ἀλγηδόνα διώκει δὲ τὴν ἡδονήν· γεννηθὲν γοῦν καὶ μη-*



sich hieran anschliesst (—40) will zunächst das Missver-

δέπω τοῖς κατὰ δόξαν δουλεῦον ἅμα τῷ ῥαπισθῆναι ἀσυνήθει ἀέρος ψύξει ἔκλαυσέ τε καὶ ἐκώκυσεν. εἰ δὲ φυσικῶς ὁρμᾷ μὲν πρὸς ἡδονὴν ἐκκλίνει δὲ τὸν πόνον, φύσει φευκτόν τέ ἐστιν αὐτῷ ὁ πόνος καὶ αἱρετὸν ἡ ἡδονή. Dass was hier als die Ansicht einiger Epikureer, anderwärts (Pyrrh. hyp. III 194) von Sextus kurzweg als die Ansicht der Epikureer überhaupt bezeichnet wird, Epikurs eigene Ansicht war, zeigen Torquatus bei Cicero 29f. und Diog. X 137. Als einen Grund nun, weshalb Schmerz und Unlust nicht schlechthin zu meiden seien (*ὅτι οὐδὲ τὸ καθάπαξ φευκτόν ἐστιν ὁ πόνος*), führt Sextus folgenden an: *καὶ γὰρ πόνῳ πραΰνεται πόνος, καὶ ὑγεία ἔτι δὲ ῥῶσις καὶ θρέψις γίνεται σωμάτων διὰ πόνων, τέχνας τε καὶ ἐπιστήμας τὰς ἀκριβεστάτας ἀναλαμβάνουσιν ἄνδρες οὐ χωρὶς πόνου. ὥστ᾽ οὐ πάντως φύσει φευκτὸν ὁ πόνος. καὶ μὴν οὐδὲ τὸ δοκοῦν ἡδὺ φύσει πάντως αἱρετόν· πολλάκις γοῦν τὰ κατὰ τὴν πρώτην ἐμπέλασιν ἡστικῶς ἡμᾶς διατιθέντα, ταῦτα ἐκ δευτέρου, καίπερ ὄντα τὰ αὐτά, ἀηδῆ νομίζεται ὡς ἂν τοῦ ἡδέος οὐ φύσει ὄντος τοιούτου, ἀλλὰ παρὰ τὰς διαφόρους περιστάσεις ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δ᾽ ἐκείνως κινοῦντος ἡμᾶς.* Hiermit vergleiche man was Torquatus (32) zur Vertheidigung von Epikurs Lehre vorbringt: s e d u t p e r s p i c i a t i s, u n d e o m n i s i s t e n a t u s e r r o r s i t v o l u p t a t e m a c c u s a n t i u m d o l o r e m q u e l a u d a n t i u m, totam rem aperiam eaque ipsa, quae ab illo inventore veritatis et quasi architecto beatae vitae dicta sunt, explicabo. nemo enim ipsam voluptatem, quia voluptas sit, aspernatur aut odit aut fugit, sed quia consequuntur magni dolores eos, qui ratione voluptatem sequi nesciunt; n e q u e p o r r o q u i s q u a m e s t q u i d o l o r e m i p s u m, q u i a d o l o r s i t, a m e t c o n s e c t e t u r a d i p i s c i v e l i t s e d q u i a n o n n u m q u a m e j u s m o d i t e m p o r a i n c i d u n t, u t l a b o r e e t d o l o r e m a g n a m a l i q u a m q u a e r a t v o l u p t a t e m. u t e n i m a d m i n i m a v e n i a m, q u i s n o s t r u m e x e r c i t a t i o n e m u l l a m c o r p o r i s s u s c i p i t l a b o r i o s a m n i s i u t a l i q u i d e x e a c o m m o d i c o n s e q u a t u r? quis autem vel eum jure reprehenderit, qui in ea voluptate velit esse quam nihil molestiae consequatur, vel illum qui dolorem eum fugiat quo voluptas nulla pariatur? a t v e r o e o s e t a c c u s a m u s e t j u s t o o d i o d i g n i s s i m o s d u c i m u s, q u i b l a n d i t i i s p r a e s e n t i u m v o l u p t a t u m d e l e n i t i a t q u e c o r r u p t i, q u o s d o l o r e s e t q u a s m o l e s t i a s e x c e p t u r i s i n t, o b c a e c a t i c u p i d i t a t e n o n p r o v i d e n t, similique

Digitized by Google

ständniss beseitigen,[1]) als wenn unter der Lust die positive Lustempfindung gemeint sei, während doch Epikur darunter die Freiheit von Schmerzen verstand (37 f.). Da Chrysipp bestritten hatte, dass eine solche Lust ein Gut sein könne, so wird dessen Einwand widerlegt (39). Dass die Lust ein Gut sei, scheint damit gesichert. Es gilt aber noch zu zeigen, dass sie das höchste Gut sei. Diesem Zwecke dient der nächste Abschnitt (— 54). Auch hier wird der Beweis nicht sowohl positiv als in Contrasten geführt. Das Erste ist, dass dem der ein kummer- und sorgloses Leben hat, ein Anderer gegenübergestellt wird, der von Leiden aller Art heimgesucht ist (40 f.). Deutlicher tritt die polemische Spitze in dem zweiten Beweise hervor, der der Tugend das Recht abstreitet als das höchste Gut zu gelten und zu diesem Ende die vier Haupttugenden jede für sich (die Weisheit — 47 die Mässigung — 49 Tapferkeit — 50 Gerechtigkeit — 54) einer Prüfung unterzieht. Denn hier lesen wir gleich zu Anfang (42): id (das höchste Gut) qui in una virtute ponunt et splendore nominis capti, quid natura postulet, non intellegunt, errore maximo, si Epicurum audire voluerint, liberabuntur; istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabilis aut expetendas arbitraretur? Die Frage, ob die Lust das höchste

---

sunt in culpa, qui officia deserunt mollitia animi, id est laborum et dolorum fuga. Wer diese Worte des Torquatus mit denen des Sextus vergleicht, der wird kaum leugnen können, dass Torquatus Epikurs Lehre gegen eben die Einwürfe in Schutz nimmt, die Sextus, natürlich im Anschluss an ältere Gewährsmänner, vorträgt. In derselben Weise hatte, wie es scheint, Diogenes, der der sophistischen Richtung in der epikureischen Schule folgte (vgl. Theil I S. 182), die epikureische Lehre vertheidigt (Diog. L. X 138).

[1]) nunc autem explicabo, voluptas ipsa quae qualisque sit, ut tollatur error omnis inperitorum

Digitized by Google

Gut sei, ist hiermit erledigt.[1]) Anhangsweise[2]) werden die Mittel besprochen, durch die man zur Lust und zum Schmerz gelangt (— 18, 57). D. h. es wird die Frage erörtert, ob rein geistige Affectionen schon Lust oder Unlust im Gefolge haben können, ob so wie die Befreiung von Schmerzen die Lust, die Beseitigung der Lust an sich schon den Schmerz hervorbringe und ob das blosse Erinnern an Gutes und Uebles für uns eine Quelle von Lust und Schmerz sei. Diese Erörterungen fügen sich in der angegebenen Weise ganz gut in den Zusammenhang ein. Zu ihnen gehört aber auch die Erörterung der Frage, ob die Lust in der Freiheit vom Schmerze bestehe, und diese Erörterung war nach Madvig hier nicht an ihrem Platze. Zunächst scheint sie allerdings nur zu wiederholen was schon (37 f.) gesagt war. Bei genauerem Zusehen erkennt man aber, dass an beiden Stellen dieselbe Bemerkung unter verschiedenen Gesichtspunkten gemacht wird. An der ersten Stelle ist von dem Wesen der Lust nur die Rede um das Missverständniss zu beseitigen als wenn Epikur unter der Lust die positive Lustempfindung verstanden hätte, und sodann um Chrysipps Einwurf zurückzuweisen dass eine solche Lust kein Gut sein könne. Die Möglichkeit ob eine solche Lust überhaupt existiren könne, wird dagegen nicht näher ins Auge gefasst. Davon ist erst hier die Rede und ganz passend erst hier die Rede, weil hier erst, nachdem Lust und Schmerz als das höchste Gut

[1]) 54: quod si ne ipsarum quidem virtutum laus, in qua maxime ceterorum philosophorum exsultat oratio, reperire exitum potest, nisi dirigatur ad voluptatem, voluptas autem est sola, quae nos vocet ad se et adliciat suapte natura, non potest esse dubium, quin id sit summum atque extremum bonorum omnium beateque vivere nihil aliud sit nisi cum voluptate vivere.

[2]) 55: huic certae stabilique sententiae quae sint conjuncta, explicabo brevi.

Digitized by Google

und das grösste Uebel nachgewiesen worden waren, von den Ursachen beider, von ihrem Entstehen gesprochen wird. Die Frage nach dem Ursprung des Schmerzes und ob derselbe dem der Lust analog sei, war an der ersten Stelle gar nicht einmal aufgeworfen worden. So zeigt sich, wenn man die scheinbar gleichen Erörterungen im Lichte des Zusammenhangs betrachtet, dass die zweite nicht eine Wiederholung der ersten am unpassenden Orte ist. Dasselbe tritt noch deutlicher bei einer andern Erwägung hervor.

Alle Punkte nämlich, die in diesem Abschnitt zur Sprache kommen, sind solche, die zwischen den Epikureern und Kyrenaikern streitig waren. Was den ersten Punkt betrifft, so behauptet der Epikureer, dass alle sogenannte geistige Lust und aller Schmerz der Art aus dem Körper entspringen, dass aber nichtsdestoweniger Lust und Schmerz der Seele grösser seien als die des Körpers.[1]) Gerade das Gegentheil war die Ansicht der Kyrenaiker: dass Lust und Schmerz auch rein geistiger Natur sein könnten und dass Lust und Schmerz der Seele schwächer seien als die des Körpers.[2]) Der zweite Punkt, hinsichtlich dessen Torquatus

---

[1]) 55: animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus et doloribus. — — — quamquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et molestiam dolor adferat, eorum tamen utrumque et ortum esse e corpore (nämlich, behaupte ich) et ad corpus referri, nec ob eam causam non multo majores esse voluptates et dolores animi quam corporis; nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura.

[2]) Diog. II 89 gibt als Lehre der Kyrenaiker an *οὐ πάσας τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι. καὶ γὰρ ἐπὶ ψιλῇ τῇ τῆς πατρίδος εὐημερίᾳ ὥσπερ τῇ ἰδίᾳ χαρὰν ἐγγίνεσθαι*; ferner 90: *πολὺ τῶν ψυχικῶν (ἡδονῶν) τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τῶν σωματικῶν. ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας.* Gegen die letztere Ansicht streitet Epikur auch bei Diog. X 137: *ἔτι πρὸς τοὺς*

Digitized by Google

nöthig findet Epikur zu vertheidigen, ist die Ansicht, wonach zwar durch Wegnahme von Schmerz Lust nicht aber

---

Κυρηναϊκούς (sc. *διαφέρεται*)· *οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν· κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι· ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν. τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον.* Die Uebereinstimmung dieser Polemik Epikurs gegen die Kyrenaiker mit der des Torquatus gegen die Ungenannten ist auch Madvig nicht entgangen: auf den Gedanken, dass auch der Rest des Abschnittes derselben Polemik entnommen sein könne, ist er aber nicht gekommen. — Auch sonst hat Madvig im Erklären gerade an dieser Stelle kein Glück gehabt. Dass die geistigen Freuden und Leiden grösser seien als die körperlichen wird von Torquatus in folgender Weise begründet: nam corpore nihil nisi praesens, et quod adest, sentire possumus, animo autem et praeterita et futura. Ut enim aeque doleamus, cum corpore dolemus, fieri tamen permagna accessio potest, si aliquod aeternum et infinitum impendere malum nobis opinemur. Quod idem licet transferre in voluptatem, ut ea major sit si nihil tale metuamus. Jam illud quidem perspicuum est, maximam animi aut voluptatem aut molestiam plus aut ad beatam aut ad miseram vitam afferre momenti quam eorum utrumvis, si aeque diu sit in corpore. Mit den Worten „jam illud quidem etc." weiss Madvig nichts anzufangen: „nam cum ante singulas animi et corporis voluptates doloresque comparasset, nunc negat, utriusque generis eandem vim esse ad totum statum *εὐδαιμονίας* efficiendum aut minuendum. In quo miror, quid novi discriminis oriri possit praeter gradus illos, quos ante posuit; nam genere non differebat utraque voluptas." Aber davon dass, wie Madvig voraussetzt, vorher nur die einzelnen geistigen und körperlichen Empfindungen mit einander, hier Gattung mit Gattung verglichen wird, ist bei Cicero nichts zu finden. Vielmehr wird der erste Beweis, dass die betreffenden geistigen Empfindungen stärker sind als die körperlichen, aus der Natur des Geistes abgeleitet, der nicht bloss Gegenwärtiges sondern auch Vergangenes und Zukünftiges umfasst. Der zweite ist mehr populärer Art und gründet sich auf die Erfahrung oder den Augenschein (perspicuum): denn wenn ich mir neben einander denke einen der den grössten Seelenschmerz und einen andern, der den grössten körperlichen Schmerz empfindet, so werde ich keinen Augenblick im Zweifel sein,

Digitized by Google

ungekehrt durch Wegnahme von Lust Schmerz entstehen soll.[1]) Der Vorwurf, den er von den Epikureern abwehren will, ist offenbar der der Inconsequenz.[2]) Eine solche hatten die Kyrenaiker sich nicht zu Schulden kommen lassen, indem sie beide die Freiheit von Schmerz sowohl wie die Freiheit von Lust auf dieselbe Stufe der mittleren Empfindungen setzten.[3]) Sie konnten daher wohl den Epikureern gegenüber sich ihrer Consequenz rühmen oder andere konnten diese den Epikureern als Muster vorhalten. Betrachten wir von diesem Standpunkt aus die zweite Bemerkung des Torquatus, so scheint sie ebenfalls wie die erste gegen die Kyrenaiker gerichtet zu sein. Dasselbe gilt auch von der dritten, die sich auf die Freuden und Schmerzen der Erinnerung und Hoffnung bezieht und hervorhebt dass jene neu zu beleben in der Macht des Menschen stehe.[4]) Denn der

---

wen ich für unglücklicher halten soll, und ebenso wenig wen ich für glücklicher halten soll, wenn ich in derselben Weise gegenüberstelle den der die höchste geistige und den der die höchste körperliche Lust geniesst. In derselben Weise hatte sich auf den Augenschein der Epikureer schon 40 f. berufen (vgl. II 63 f.).

[1]) 56: non placet autem detracta voluptate aegritudinem statim consequi nisi in voluptatis locum dolor forte successerit; at contra gaudere nosmet omittendis doloribus, etiam si voluptas ea, quae sensum moveat, nulla successerit; eoque intellegi potest, quanta voluptas sit non dolere.

[2]) Diesen Vorwurf erhebt auf Grund derselben Lehre Cicero im zweiten Buche (28): quid ergo dubtiamus quin, si non dolere voluptas sit summa, non esse in voluptate dolor sit maximus? cur non id ita fit?

[3]) Diog. II 89: *ἡ δὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις — — δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή· οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών. ἐν κινήσει γὰρ εἶναι ἀμφότερα, μὴ οὔσης τῆς ἀπονίας ἢ τῆς ἀηδονίας κινήσεως, ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις.*

[4]) 57: sed ut eis bonis erigimur, quae exspectamus, sic laetamur eis, quae recordamur; stulti autem malorum memoria torquentur,



entgegengesetzten Meinung waren die Kyrenaiker, dass aus Erinnern und Hoffen keine Lust entstehen könne und dass die einmal genossene Lust ein vorübergehender mit der Zeit ganz verschwindender Eindruck sei.[1]) Man wird freilich einwenden, dass Torquatus von „nostri" spreche (55: si qui e nostris aliter existimant quos quidem video esse multos sed inperitos vgl. 25) und daher nicht die Kyrenaiker sondern nur Schulgenossen im Sinne haben könne. Nothwendig ist aber das Letztere keineswegs, da unter „nostri" im Allgemeinen die Hedoniker gemeint sein können, zu denen die Epikureer nicht minder als die Kyrenaiker gehören. Sonst liesse sich denken, dass die Frage nach dem Verhältniss der geistigen und körperlichen Empfindungen von einzelnen Epikureern im Sinne der Kyrenaiker beantwortet wurde.[2]) Mögen

---

sapientes bona praeterita grata recordatione renovata delectant. est autem situm in nobis, ut et adversa quasi perpetua oblivione obruamus et secunda jucunde ac suaviter meminerimus. sed cum ea, quae praeterierunt, acri animo et attento intuemur, tum fit, ut aegritudo sequatur, si illa mala sint, laetitia, si bona.

[1]) Diog. II 89: *οὐδὲ κατα μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονήν φασιν ἀποτελεῖσθαι· ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ. ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.*

[2]) Bei zwei einander so nahe stehenden Schulen hat die Annahme, dass Einzelne aus der einen in die andere hinüberschwankten, keine Schwierigkeit. Etwas der Art scheint in Bezug auf die Ansichten über die Freundschaft stattgefunden zu haben. Als die Ansicht Einiger unter den Epikureern wird von Torquatus (69, vgl. II 82) Folgendes bezeichnet: primos congressus copulationesque et consuetudinum instituendarum voluntates fieri propter voluptatem, cum autem usus progrediens familiaritatem effecerit, tum amorem efflorescere tantum, ut, etiam si nulla sit utilitas ex amicitia, tamen ipsi amici propter se ipsos amentur. etc. Aehnlich müssen aber über den Werth der Freundschaft unter den Kyrenaikern die Anhänger des Annikeris geurtheilt haben, als deren Ansicht Diog. II 96 folgende mittheilt: *τήν τε τοῦ φίλου εὐδαιμονίαν δι' αὐτὴν μὴ εἶναι αἱρετήν*

Digitized by Google

wir uns so oder so entscheiden, für die Hauptfrage ist dies von keinem Belang. Denn in dem einen wie dem andern Falle polemisirt Torquatus gegen solche, die seiner Ansicht näher standen. Vorher dagegen scheint er vorzugsweise die Stoiker im Auge gehabt und gegen ihre Angriffe die epikureische Lehre vertheidigt zu haben. Darauf führt, dass (39) Chrysipp genannt wird, dass Torquatus sich wie er selber sagt (42) gegen solche wendet die allein in der Tugend das höchste Gut erblicken, und dass er seine Gegner unter den Anklägern der Lust und den Lobrednern des Schmerzes findet (32).[1] Um so weniger also braucht man an der Wiederholung desselben Gedankens (vgl. S. 674) einen solchen Anstoss zu nehmen, wie Madvig gethan hat, da derselbe das eine Mal (38) in Mitten der Polemik gegen die Stoiker steht, das andere Mal (56) dem gegen die hedonistischen Philosophen gerichteten Abschnitt angehört.

Dass dieser Abschnitt nur eine Art von Anhang sein soll, hatten wir aus Torquatus' Worten entnommen (S. 674, 2). Es ist daher natürlich, dass nach Erledigung dieses Abschnittes wieder an die Hauptcrörterung angeknüpft wird. Dieselbe war stehen geblieben bei der Beantwortung der Frage nach

---

μηδὲ γὰρ αἰσθητὴν τῷ πέλας ὑπάρχειν — — — (die ausgelassenen Worte scheinen beiläufig gesagt hier überhaupt nicht in den Text zu gehören) *τόν τε φίλον μὴ διὰ τὰς χρείας μόνον ἀποδέχεσθαι, ὧν ὑπολειπουσῶν μὴ ἐπιστρέφεσθαι· ἀλλὰ καὶ παρὰ τὴν γεγονυῖαν εὔνοιαν, ἧς ἕνεκα καὶ πόνους ὑπομενεῖν.* Auch bei den Kyrenaikern stand wie bei den Epikureern dieser milderen Ansicht die strengere gegenüber, dass die Freundschaft nur um des Nutzens willen begehrenswerth sei (Diog. II 91).

[1]) Um in den Letzteren die Stoiker wiederzuerkennen, muss man sich daran erinnern, dass die *φιλοπονία* von den Stoikern zu den Tugenden gerechnet (wie sie bei Stob. ecl. II 106f. als eine Art der Tapferkeit erscheint) und die Eigenschaft des *φιλόπονος* Allen ausser den Weisen abgesprochen wurde (Stob. a. a. O. 214).

Digitized by Google

dem höchsten Gut, die sie zum Abschluss gebracht hatte (S. 673 f.). Hiervon war der Uebergang leicht zur Schilderung dessen, in dem das höchste Gut verwirklicht ist. Wir werden uns daher nicht wundern, dass in dem folgenden Theile (18, 57—63 in dialectica autem) von dem Weisen die Rede ist, und zwar zunächst in positiver Weise indem das Ideal der Epikureer geschildert wird. Aber auch hier scheint die Absicht des Torquatus schliesslich eine polemische zu sein. Denn dem epikureischen Weisen wird der stoische gegenübergestellt und zwar zu dem Zweck um zu zeigen, dass was in dem stoischen Ideal berechtigt und wahr ist auch in dem epikureischen nicht fehlt.[1]) Ich bemerke ausdrücklich, dass die Polemik hier wieder gegen die Stoiker sich richtet: eben weil der Faden der Hauptcrörterung hier wieder aufgenommen ist, den Torquatus hatte fallen lassen um in einem Anhang sich mit hedonistischen Philosophen auseinanderzusetzen. — Die polemische Weise hält Torquatus auch im Folgenden fest, wo er von der Ethik abspringend auf Dialektik und Physik eingeht (63 f.). Wir dürfen seine Gedanken dahin zusammenfassen, dass eine Dialektik wie die stoische in jeder Hinsicht überflüssig sei und dass die Epikureer deshalb Recht gethan hätten sie aufzugeben und neben der Ethik nur noch die Physik auszubilden.[2]) Die

---

[1]) 61: igitur neque stultorum quisquam beatus neque sapientum non beatus, multoque hoc melius nos veriusque quam Stoici: illi enim negant esse bonum quicquam nisi nescio quam illam umbram, quod appellant honestum non tam solido quam splendido nomine (13, 42); virtutem autem nixam hoc honesto nullam requirere voluptatem atque ad beate vivendum se ipsa esse contentam. sed possunt haec quadam ratione dici non modo non repugnantibus verum etiam adprobantibus nobis. sic enim ab Epicuro sapiens semper beatus inducitur: finitas habet cupiditates etc.

[2]) 63: in dialectica autem vestra nullam existimavit esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam: in phy-

Digitized by Google

letztere macht, wie Torquatus andeutet, die stoische Dialektik auch insofern entbehrlich als sie ein genügender Schutz gegen die Angriffe der Skeptiker ist.[1]) — Den Schluss bildet das Kapitel über die Freundschaft (65 ff.). Dass es hierhin verwiesen und nicht in den Zusammenhang der Darstellung eingefügt ist, brauchen wir nicht für ein Zeichen mangelhafter Disposition der Gedanken zu halten. In einer systematischen Darstellung wäre jenes vielleicht geschehen. In einer

---

sicis plurimum posuit. ea scientia et verborum vis et natura orationis et consequentium repugnantiumve ratio potest perspici etc. Was diese letzte Bemerkung betrifft, so hat es Madvig auffallend gefunden, dass in der Physik von der Bedeutung der Worte (verborum vis) die Rede sein solle, und scheint dies auf einen Irrthum Ciceros zurückzuführen. Gegen die Annahme eines solchen Irrthums muss uns aber bedenklich machen, was wir zu Aufang von Epikurs Brief an Herodotus, dessen Inhalt die Darstellung der Physik bildet, lesen (Diog. X 37): *πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ὦ Ἡρόδοτε, δεῖ διειληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτ' ἀνάγοντες ἐπικρίνειν καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύωσιν ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν· ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν. εἶτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἁπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς τῆς διανοίας εἴθ' ὁτιδήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. ταῦτα δεῖ διαλαβόντας συνορᾶν ἤδη περὶ τῶν ἀδήλων, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κτλ.*

[1]) 64: nisi autem rerum natura perspecta erit, nullo modo poterimus sensuum judicia defendere. quicquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus, qui si omnes veri erunt, ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci et percipi: quos qui tollunt et nihil posse percipi dicunt, ei remotis sensibus ne id ipsum quidem expedire possunt quod disserunt. praeterea sublata cognitione et scientia tollitur omnis ratio et vitae degendae et rerum gerendarum.



polemischen war es um so weniger nöthig, wenn die Angriffe der Gegner gerade auf diesen Punkt besonders heftig waren und deshalb auch eine entsprechende Vertheidigung erforderten. Dass dies aber der Fall war, darf man darum vermuthen, weil diese Angriffe ihres Eindrucks auf die Epikureer nicht verfehlten und eine Meinungsverschiedenheit unter denselben zur Folgen hatten.[1]) Auf den polemischen Charakter auch dieses Schlusskapitels deuten überdies Anfang[2]) und Ende[3]) desselben.

Das Bisherige hat gezeigt, dass sobald wir nur den polemischen Charakter der Darstellung berücksichtigen, eine angemessene Ordnung des Inhaltes wenigstens nicht geleugnet zu werden braucht. Damit ist der Grund weggefallen, der uns hätte bestimmen können das Ganze für eine von Cicero selbst gemachte Zusammenstellung aus den epikureischen Quellen zu halten. Dass Cicero bei der Darstellung der epikureischen Lehre keineswegs frei war, dass er vielmehr zum Theil ängstlich an dem griechischen Original hing, dafür haben wir noch einen einzelnen Beleg, den wir Madvigs Scharfsinn verdanken. Es werden nämlich (61) verschiedene Arten von Thoren (stulti) folgendermaassen aufgezählt: ecce

---

[1]) 69: sunt autem quidam Epicurei timidiores paulo contra vestra convitia, sed tamen satis acuti, qui verentur, ne, si amicitiam propter nostram voluptatem expetendam putemus, tota amicitia quasi claudicare videatur. Dieselben Epikureer sind wohl gemeint 66: alii cum eas voluptates, quae ad amicos pertinerent, negarent esse per se ipsas tam expetendas quam nostras expeteremus, quo loco videtur quibusdam stabilitas amicitiae vacillare etc.

[2]) 65: restat locus huic disputationi vel maxime necessarius de amicitia, quam, si voluptas summum sit bonum, adfirmatis nullam omnino fore.

[3]) 70: quibus ex omnibus judicari potest, non modo non inpediri rationem amicitiae, si summum bonum in voluptate ponatur, sed sine hoc institutionem omnino amicitiae non posse reperiri.

Digitized by Google

autem alii minuti et angusti, aut omnia semper desperantes aut malevoli invidi difficiles lucifugi maledici monstrosi, alii autem etiam amatoriis levitatibus dediti, alii petulantes alii audaces, protervi, eidem intemperantes et ignavi, numquam in sententia permanentes, quas ob causas in eorum vita nulla est intercapedo molestiae. Die Reihe der Thoren wird von den „minuti et angusti" eröffnet. Dazu bemerkt Madvig: *Μικροψύχους* Cicero ita dixit, cum proprium nomen Latinum non haberet; *„minutum animum"* in exemplo licentioris translationis ponit III de Orat. 169; *„angustum"* quoque animum alibi dixit, non hominem; nec tamen ideo assentiendum Gulielmo ex *„aut"* facienti *„animi"*. Dieser Gräcismus beweist einen fast wörtlichen Anschluss an das griechische Original. Zu dem von Madvig erkannten Beispiel kann vielleicht aus den angeführten Worten noch ein anderes derselben Art gefügt werden. Die zweite Klasse der Kleinmüthigen und Engherzigen, die mit den „malevoli" beginnt, wird mit den „monstrosi" abgeschlossen. Gegen dieses Wort an dieser Stelle haben sich Bedenken erhoben, die Madvig so ausdrückt: neque *„monstrosi"* homines moribus et vitae genere abhorrentes dici posse videntur, et, si sic diceretur, summa perversitas totius naturae indicaretur, non unum quoddam vitium cotidianum. Diesen Bedenken haben Neuere so weit Statt gegeben, dass sie Lambins Aenderung „morosi" für „monstrosi" in den Text aufgenommen haben. Die Vermuthung Lambins hat um so mehr für sich, als auch anderwärts[1]) die „morositas" zur Geistesgrösse und Erhabenheit in Gegensatz gebracht wird. Sie in den

[1]) Cicero de off. I 88: nec vero audiendi qui graviter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis viri esse censebunt; nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia. in liberis vero populis et in juris aequabilitate exercenda etiam est facilitas et altitudo animi quae dicitur,


Digitized by Google

Text aufzunehmen scheint wir aber voreilig zu sein. Das erste der von Madvig hervorgehobenen Bedenken wird hinfällig durch die Aeusserung des Lenaeus, des Freigelassenen des Pompejus, der den Historiker Sallustius nannte „vita scriptisque monstrosum" (Suet. de gramm. 15). Aber auch das zweite Bedenken lässt sich beseitigen, wenn wir uns des griechischen Wortes erinnern, dem der Ausdruck monstrosus wenigstens entsprechen kann. Dieses Wort ist *τερατολόγος*. Dass der Begriff desselben in der Reihe der aufgeführten seinen guten Platz haben würde, lässt sich zeigen. Die zweite Klasse der Kleinmüthigen, an deren Spitze die malevoli stehen, kann man nämlich in Gruppen zu je zwei sondern, welches Verhältniss in den Ausgaben durch richtige Interpunktion hätte angedeutet werden sollen.[1]) Die erste Gruppe wird gebildet von den Uebelwollenden und Neidern (malevoli invidi), die zweite von den schwer Zugänglichen und Menschenscheuen (difficiles lucifugi), die dritte von den Verlästerern (maledici) und den „monstrosi". Was die beiden ersten Gruppen betrifft, so liegt auf der Hand, dass beide Mal der zweite Begriff eine Nuance des ersten darstellt: der Menschenscheue ist eine besondere Art des schwer Zugänglichen, der Neider eine besondere Art des Uebelwollenden. Sollte man diese Unterscheidung für zu subtil halten, so wird man doch so viel zugeben müssen, dass in dem einen wie in dem andern Fall verwandte Begriffe vereinigt sind. Dass dies Zufall sei, ist nicht wahrscheinlich. Wir müssen daher erwarten, dass nach demselben Princip

---

ne, si irascamur aut intempestive accedentibus aut inpudenter rogantibus, in morositatem inutilem et odiosam incidamus. Ueber den Begriff des morosus vgl. noch Tuscul. IV 54.

[1]) Also: malevoli invidi, difficiles lucifugi, maledici monstrosi, und nicht: malevoli, invidi, difficiles, lucifugi, maledici, monstrosi.

auch die beiden Theile der dritten Gruppe ausgewählt seien. Wären diese aber maledici und wie Lambin vermuthet hat morosi, so würde jenes Princip nicht beobachtet sein; denn die morosi sind keine Art der maledici und stehen diesen nicht näher als etwa den malevoli oder difficiles. Wie ist es nun aber, wenn wir an die Stelle der morosi wieder die monstrosi oder vielmehr die *τερατολόγοι* setzen? Das griechische Wort hat eine doppelte Bedeutung, eine passive und eine aktive. Nach jener, die sich bei Plato Phaedr. p. 229 E findet, bezeichnet es das von dem Wunder erzählt werden, nach der zweiten den der Wunder erzählt. Dieser Begriff des Wundererzählens hat aber bei den Griechen verschiedene Nuancen erhalten. Er bezeichnet überhaupt schwindelhaftes eiteles Gerede: so spricht Isocrat. *περὶ ἀντιδόσ.* 285 von der *τερατολογία* der Sophisten, derselbe verbindet im Panath. 1 *τερατείας καὶ ψευδολογίας*; der Komiker Plato (fr. inc. 34 Mein.) sagt *τερατώδης καὶ λάλος*; in demselben Sinne braucht *τερατεύεσθαι* Epikur im Briefe an Pythokles bei Diog. X 114. Ausserdem aber wurde es auch gebraucht zur Bezeichnung der lügnerischen Schmähung, der Verleumdung. Diesen Sinn hat es bei Aeschines *περὶ παραπρεσβ.* 11: *πρὸς δὴ τοσαύτην τόλμαν καὶ τερατείαν ἀνθρώπου χαλεπὸν καὶ διαμνημονεῦσαι τὰ λεχθέντα καθ᾽ ἕκαστα καὶ λέγειν μετὰ κινδύνου πρὸς ἀπροσδοκήτους διαβολάς.* Dass *τερατεία* hier dasselbe bedeutet wie *διαβολαί*, ergibt sich schon aus den angeführten Worten. Und aus dem weiter Vorhergehenden (8) sehen wir, dass es mit *λοιδορίαι ψευδεῖς* identisch sein soll. In der gleichen Bedeutung wie hier *τερατεία* lesen wir aber auch *τερατεύεσθαι* bei Aristoph. Ritt. 627, wo der Wursthändler vom Paphlagonier sagt:

ὁ δ᾽ ἄρ᾽ ἔνδον ἐλασίβροντ᾽ ἀναρρηγνὺς ἔπη
τερατευόμενος ἤρειδε κατὰ τῶν ἱππέων,
κρημνοὺς ἐρείπων καὶ ξυνωμότας λέγων


Digitized by Google

πιθανώταθ'. ἡ βουλὴ δ' ἅπασ' ἀκροωμένη
ἐγένεθ' ὑπ' αὐτοῦ ψευδατραφύξυος πλέα.

Nehmen wir nun an, dass die letztere Bedeutung *τερατολόγος* in dem griechischen Original der ciceronischen Stelle hatte, so konnte es mit *λοίδορος* (maledicus) passend verbunden werden ohne das Princip zu verletzen, das bei der Anordnung der beiden ersten Gruppen befolgt war. Denn so wie malevolus zu invidus, difficilis zu lucifugus, so verhält sich maledicus zu *τερατολόγος* d. h. das zweite, der lügnerische Schmäher, ist eine besondere Art des ersten, des Schmähers überhaupt; oder wollte man wie gesagt diese feinere Unterscheidung nicht zugeben, so wäre doch wenigstens die Verwandtschaft der Begriffe gewahrt, da *τερατολόγος* als ein Laster, das in Reden zum Ausdruck kommt, zu maledicus in einem engeren Verhältnisse steht als zu malevolus und difficilis.[1]) Man wird fragen, wie aber Cicero dazu kam *τερατολόγος* durch monstrosus zu übersetzen. Hierauf ist eine doppelte Antwort möglich. Einmal kann man auf die andere, passive Bedeutung von *τερατολόγος* hinweisen, der in der Uebersetzung monstrosus vollkommen entspricht. In diesem Falle würden wir ein bei Cicero nicht unerhörtes Missverständniss anzuerkennen haben, das ihm bei flüchtigem Lesen des griechischen Originals begegnete. Dann aber kann man sich auch Madvigs Bemerkung über „minuti et angusti“ zu Nutze machen. Die strenge Uebersetzung von *τερατολόγος* wäre gewesen „qui monstra dicit“ (Tusc. IV 54). Eine solche Umschreibung verschmähte Ci-

---

[1]) Eine ähnliche Zusammenstellung und in ähnlicher Absicht ist übrigens bei Epiktet diss. III 2, 14: *τί ἔτι ἀγωνιᾷς μὴ οὐ δείξῃς ἡμῖν τίς εἶ; Θέλεις σοι εἴπω τίνα ἡμῖν ἔδειξας; Ἄνθρωπον παριόντα ταπεινόν, μεμψίμοιρον, ὀξύθυμον, δειλόν, πάντα μεμφόμενον, πᾶσιν ἐγκαλοῦντα, μηδέποτε ἡσυχίαν ἄγοντα, πέρπερον· ταῦτα ἡμῖν ἔδειξας.* An die Stelle des *τερατολόγος* ist hier der *πέρπερος* getreten.

cero, da es ihm hier darauf ankam möglichst kurze einfache Ausdrücke zu haben. So gut wie er deshalb „minuti et angusti“ statt des correcten „minuti et angusti animi homines“ sagte und sich nicht scheute seiner Muttersprache Gewalt anzuthun, so gut konnte er auch „monstrosi“ sagen wo das genau Entsprechende vielmehr „qui monstra dicunt“ oder „monstra dicentes“ gewesen wäre. Nicht wenig fällt zu Gunsten dieser Erklärung von „monstrosi“ ins Gewicht dass durch sie die Autorität der Handschriften und des Nonius, die alle in der Ueberlieferung von „monstrosi“ einstimmig sind, wieder zu Ehren kommt. In Folge dieser Erklärung haben wir nun ein Beispiel mehr zur Hand, wie eng Cicero und bis auf einzelne Worte sich an seine griechische Quellenschrift gehalten hat. Dass er aber so nur an dieser einen Stelle verfahren sei, ist eine ganz unberechtigte Annahme, da dieselbe in keiner Weise von Cicero als eine bezeichnet wird, die er wörtlich aus dem Griechischen übertragen hatte.

Die Annahme, dass Cicero das erste Buch selbständig nach den Quellen gearbeitet habe, ist durch das Bisherige wohl ausgeschlossen. Es bleibt die Frage, aus welcher einzelnen Quelle er geschöpft hat. Darüber dass es die Schrift eines späteren Epikureers war, kann kein Zweifel bestehen, wenn man die Stellen vergleicht, an denen auf Meinungsverschiedenheiten unter den Epikureern Bezug genommen wird (31. 66 und vielleicht auch 55 vgl. S. 678). Das hat denn auch schon Madvig ausgesprochen (Vorr. S. 62) und in Worten Ciceros[1]) einen nicht undeutlichen Hinweis darauf

[1]) 16: nisi mihi Phaedrum mentitum aut Zenonem putas, quorum utrumque audivi, cum nihil mihi sane praeter sedulitatem probarent, omnes mihi Epicuri sententiae satis notae sunt, atque eos, quos nominavi, cum Attico nostro frequenter audivi, cum miraretur ille quidem utrumque, Phaedrum autem etiam amaret, cotidieque nos ea, quae audiebamus, conferebamus etc.

Digitized by Google

gefunden, dass insbesondere eine Schrift des Phädrus die Quelle sei. Die betreffenden Worte entscheiden aber insofern nichts als sie ebenso gut an Zenon wie an Phädrus denken lassen. Dagegen bietet eher einen Anhalt der eigenthümliche Standpunkt, den Torquatus unter den Epikureern einnimmt. Derselbe tritt besonders bei zwei Anlässen hervor. Der eine ist die Besprechung der verschiedenen Meinungen unter den Epikureern, die hinsichtlich einer methodologischen Frage laut geworden waren. Torquatus stimmt hier denen zu (31), die es für nöthig erachteten die Lehre Epikurs gegen die Angriffe der Gegner mit Gründen und Beweisen zu vertheidigen.[1]) Dass es ihm mit dieser Zustimmung Ernst ist, zeigt die ganze folgende Darstellung, deren wesentlich polemischen Charakter ich nachgewiesen habe. Sehen wir aber, wer von den griechischen Epikureern dieser Eigenthümlichkeit am Meisten entspricht, so bietet sich von selber Zenon dar, der als Dialektiker und Polemiker berühmt und gefürchtet war. Doch lässt sich freilich nicht leugnen, dass nicht auch Phädrus eine polemische Schrift verfasst haben könne. Der zweite Anlass, bei dem die Eigenthümlichkeit des Torquatus hervortritt, ist bei Besprechung der epikureischen Ansichten von der Freundschaft (65 ff.). Torquatus lässt zwar allen ihr Recht widerfahren und bis zu einem gewissen Grade jede von diesen Ansichten gelten;[2]) doch kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass

---

[1]) alii autem, quibus ego adsentior, cum a philosophis compluribus permulta dicantur, cur nec voluptas in bonis sit numeranda nec in malis dolor, non existimant oportere nimium nos causae confidere, sed et argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de voluptate et dolore disputandum putant.

[2]) So lobt er (69) dieselben Epikureer als satis acuti, die er noch eben als timidiores gescholten hatte, und scheint sich mit ihnen zu identifiziren, wenn er zur Begründung ihrer Ansicht in die Frage

Digitized by Google

Torquatus für seine Person sich auf den Standpunkt der strengen Epikureer stellte, die von der Lehre des Meisters nichts preisgeben wollten.[1]) Obgleich nun nicht überliefert ist, welcher Richtung des Epikureismus Zenon folgte, so ist doch auch nicht wahrscheinlich, dass ein Philosoph, dessen Heftigkeit und Schärfe im Streite mit den Gegnern Epikurs bekannt war (Theil I S. 28 f.), ihren Einwürfen irgend etwas nachgegeben haben sollte. Zu den schüchternen Epikureern wird er daher kaum gehört haben; vielmehr dürfen wir annehmen, dass er auf der Seite des Torquatus unter den orthodoxen Epikureern war. Dagegen liesse sich die mildere Ansicht, in welcher die Angriffe der Gegner verwerthet sind, eher Phädrus zutrauen; denn was Cicero in dieser Ansicht ausgedrückt findet, eine gewisse Humanität,[2]) das ist gerade

ausbricht: etenim si loca si fana si urbis si gymnasia si campum si canes si equos ludicra exercendi aut venandi consuetudine adamare solemus, quanto id in hominum consuetudine facilius fieri potuerit et justius? Zu der dritten Ansicht, nach der die Freundschaft ein Vertrag (foedus) ist, bemerkt er (70): quod et posse fieri intellegimus et saepe evenire videmus et perspicuum est nihil ad jucunde vivendum reperiri posse, quod conjunctione tali sit aptius.

[1]) Sonst würde er diejenigen, die der Polemik der Gegner ein Zugeständniss machten, nicht als timidiores bezeichnen. Dasselbe ergibt sich aus der Art, wie er diese „schüchternen" Epikureer den strengeren gegenüberstellt (66): alii cum eas voluptates, quae ad amicos pertinerent, negarent esse per se ipsas tam expetendas quam nostras expeteremus, quo loco videtur quibusdam stabilitas amicitiae vacillare, tuentur tamen eum locum seque facile, ut mihi videtur, expediunt. Denn dass unter den „quidam" eben jene nachgiebigeren Epikureer zu verstehen sind, unterliegt wohl keinem Zweifel (S. 682, 1). Endlich wird diese Meinung über Torquatus' eigenen Standpunkt in der Auffassung der Freundschaft noch dadurch bestätigt, dass die erste Ansicht d. i. die der strengen Epikureer von ihm viel ausführlicher behandelt wird als die anderen beiden und dass es die einzige ist, die er durchweg in direkter Rede wie seine eigene Ansicht vorträgt.

[2]) II 82: attulisti aliud humanius horum recentiorum.



eine Eigenschaft, die er anderwärts an Phädrus rühmt.[1] Es spricht also eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, dass eine der zahlreichen Schriften Zenons auch hier die Quelle war (vgl. noch Theil I S. 30 f.), aus der Cicero die Kenntniss und Darstellung der epikureischen Lehre schöpfte. Vielleicht aber ist es richtiger nicht Zenon selbst sondern einen seiner Anhänger für Ciceros Gewährsmann zu halten. Wenigstens würde sich dann die Beziehung auf abweichende Ansichten der späteren Epikureer leichter erklären; obgleich es ja nicht undenkbar ist, dass Zeno in seinen Schriften abweichende Ansichten seines jüngeren Zeitgenossen Phädrus berücksichtigt habe. Für einen Anhänger Zenons aber dürfen wir Philodem halten, dessen Schrift *περὶ παῤῥησίας* aus einer zenonischen Darstellung gezogen war und der in der Schrift *περὶ σημείων* die Vorträge dieses Epikureers erwähnt und benutzt hat. Als seinen Gewährsmann die epikureische Lehre betreffend nennt ihn überdies Torquatus zu Ende des zweiten Buches.[2])

---

[1]) Im Gegensatz zu Zeno und Albucius heisst es von ihm de nat. deor. I 93: Phaedro nihil elegantius, nihil humanius.

[2]) Quae cum dixissem, „habeo, inquit Torquatus, ad quos ista referam, et, quamquam aliquid ipse poteram, tamen invenire malo paratiores.“ „familiaris nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros tum homines doctissimos.“ „recte“ inquit „intellegis.“

4. Das fünfte Buch.

Der Mühe die Quellen des fünften Buches zu suchen hat uns in der Hauptsache Cicero überhoben, der kein Hehl daraus macht, dass der Inhalt desselben auf Antiochus zurückgeht.[1]) Aus einer Schrift dieses Philosophen muss daher im Wesentlichen die Darstellung der peripatetischen Lehre genommen sein. Soll trotzdem von einer Quellenfrage die Rede sein, so kann sie sich nur auf diesen oder jenen Abschnitt beziehen, der aus der Schrift eines andern Philosophen stammen könnte. Zweifel der Art sind von Madvig angeregt worden. Nach ihm läuft die Grenze des aus Antiochus' Schrift Excerpirten vor dem sechsten Kapitel (s. Anmerkung zu 14 S. 627); in dem was Piso bis dahin vorgetragen hat, hat er sich an die älteren Peripatetiker, namentlich an Theophrast (Anmerkung zu 11 S. 620) angeschlossen. Ich will dagegen nicht das früher Bemerkte (S. 662) geltend machen, dass in der positiven Darstellung sogut wie in den beiden kritischen Antiochus ausser der Ethik wenigstens einleitungsweise auch auf die beiden anderen Disciplinen eingegangen sein wird, und dass auf die Logik und Naturlehre der Peripatetiker sich 9 f. bezieht: wichtiger ist, dass der Grund, den Madvig für seine Ansicht beibringt, nicht Stich hält. In dem fraglichen Abschnitt wird nämlich für das glücklichste oder, genauer gesprochen, des Weisen würdigste

[1]) S. 14. 16. 81.

Digitized by Google

Leben dasjenige erklärt, welches rein in der wissenschaftlichen Forschung und Erkenntniss aufgeht.[1] Das sei die Ansicht der alten Peripatetiker, insbesondere des Aristoteles und Theophrast gewesen. Nun sucht aber Madvig zu zeigen, dass diese Ansicht keineswegs die des Aristoteles war, dass sie auch nicht mit der des Antiochus übereinstimmte, dass es aber die Ansicht Theophrasts war: er vermuthet daher, dass Cicero hier selbständig aus einer Schrift dieses Peripatetikers geschöpft habe. In diesem Beweise ist anfechtbar zuerst der Satz, dass jene Ansicht nicht die des Aristoteles sei. Richtig ist daran nur, dass Aristoteles unter den Verhältnissen, in denen der Mensch existirt, ein solches rein der Wissenschaft gewidmetes Leben nicht für möglich hielt; dass er es aber nicht für das seligste und des Menschen würdigste gehalten habe, folgt daraus nicht, wird vielmehr durch seine eigenen Aeusserungen widerlegt (vgl. Zeller II[b] 614, 1). Aber jene Ansicht stimmt nicht mit der des Antiochus überein, Antiochus aber trägt nur vor was er für Lehre der alten Peripatetiker hält, er wird also nicht diesen eine Lehre zugeschrieben haben die mit seiner eigenen nicht in Einklang stand. So ungefähr scheint Madvig geschlossen zu haben. Dass die hier den alten Peripatetikern beigelegte Ansicht nicht mit der des Antiochus übereinstimmt, ist richtig. Trotzdem muss derselbe Mittel und Wege gewusst haben diese Ansicht für die altperipatetische zu erklären und doch unbeschadet der Folgerichtigkeit seines philosophischen Standpunktes sich selbst zu einer abweichenden zu bekennen. Denn dieselbe Ansicht wird den alten Peripatetikern auch später beigelegt, und zwar abermals ohne

[1] 11: vitae autem degendae ratio maxime illis quidem placuit quieta, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia deorum vitae erat simillima, sapiente visa est dignissima.

Digitized by Google

dass ein Wort des Widerspruchs dagegen geäussert wird.[1]) Dass aber hier in Mitten des aus Antiochus Excerpirten ein Bruchstück aus Theophrast vorliege, kann vernünftiger Weise nicht behauptet werden. Wir dürfen daher auch die frühere Stelle von Antiochus ableiten. Madvigs Annahme, dass sie von Theophrast stammt, ist aber nicht bloss eine unnöthige, sondern ruht auch auf einer sehr unwahrscheinlichen Voraussetzung. Wenn wir nämlich an die verschiedenen Formen denken, die die peripatetische Lehre im Laufe der Zeiten angenommen hatte, so müssen wir es für unerlässlich halten, dass Antiochus, ehe er seine eigene Lehre als die peripatetische vortrug, sich darüber erklärte, welche jener verschiedenen Formen er im Sinne hatte. Nach Madvig dagegen würde er ohne Weiteres mit der Darlegung seiner eigenen Lehre begonnen haben. Denn obgleich eine Erklärung wie wir sie fordern auch bei Cicero nicht fehlt (12—15), so gehört sie doch dem Abschnitt an, für den nach Madvig Cicero den Antiochus noch nicht benutzt hat. Damit ist was von einer Quellenfrage in Betreff des fünften Buches vorhanden war erledigt.

Aber wenn auch nicht die Quellenfrage selber so gibt doch zu einer weiteren Erörterung Anlass eine andere, die man mit ihr verbunden hat. Man hat nämlich mit dem Inhalt des fünften Buches die Darstellung der peripatetischen Ethik verglichen, die uns Stobäus (ecl. II p. 244 ff.) erhalten hat, und hierauf die Frage nach dem Verhältniss beider eigentlich nicht aufgeworfen sondern gleich dahin beant-

---

[1]) 53: ac veteres quidem philosophi in beatorum insulis fingunt qualis futura sit vita sapientium, quos cura omni liberatos, nullum necessarium vitae cultum aut paratum requirentis, nihil aliud acturos putant nisi ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant. Dass unter den alten Philosophen hier insbesondere Aristoteles gemeint sei, ist früher (S. 646, 3) bemerkt worden.

Digitized by Google

wortet, dass die eine wie die andere auf Antiochus zurückgeht. Das ist die Meinung von Madvig (vgl. Enc. VII S. 846 f.). Und mit ihm trifft im Wesentlichen auch Zeller zusammen, nur dass er Antiochus nicht unmittelbar sondern erst durch Vermittelung des Arius Didymus die Quelle sein lässt (III^a S. 616). Den Beweis für diese Ansicht liefern zahlreiche Uebereinstimmungen der Lehre und die beiden Darstellungen gemeinsame Verbindung stoischer und peripatetischer Gedanken wie Ausdrücke.[1]) Ich will nun darauf kein Gewicht legen, dass solche Uebereinstimmungen da wo der Gegenstand derselbe ist nicht sogleich die Identität des Verfassers beweisen können, und auch die sehr nahe liegende Möglichkeit bei Seite lassen, dass in jener die Grenzen der Philosophien verwischenden Zeit auch in die peripatetische Lehre stoische Elemente eingedrungen sind und deshalb nicht jede Verbindung des Peripatetischen und Stoischen mit Nothwendigkeit auf Antiochus führt[2]): die Hauptsache ist

---

[1]) Wenn indessen Zeller auch in der Erwähnung der *προκοπή* (p. 280) eine Spur des Stoicismus sucht, so ist dies, wie ich bei einer anderen Gelegenheit bemerkt habe (S. 291, 1), ein Irrthum.

[2]) So hat die stoische Lehre vom erlaubten Selbstmord, der *εὔλογος ἐξαγωγή*, (p. 266) ihr Gegenstück beim Peripatetiker Kritolaos, der die Lust für ein Uebel erklärte und dadurch in demselben Maasse den Stoikern näher trat als er sich von Aristoteles entfernte. An die Stoiker erinnert er ferner dadurch dass er das Wesen der Seele materiell fasste und durch seine Geringschätzung der Rhetorik Was diesen letzteren Punkt betrifft, so bezieht sich ausser den von Zeller II^b S. 930, 2 angeführten Stellen auf ihn auch Quintil. II 15, 2 (quidam etiam pravitatem quandam artis, id est *κακοτεχνίαν* nominaverunt), wie man aus Sext. Emp. adv. math. II 12 (*ἀμέλει γέ τοι καὶ οἱ περὶ Κριτόλαον τὸν περιπατητικόν, καὶ πολὺ πρότερον οἱ περὶ Πλάτωνα, εἰς τοῦτο ἀπιδόντες ἐκάκισαν αὐτὴν ὡς κακοτεχνίαν μᾶλλον ἢ τέχνην καθεστηκυῖαν*) ersieht. Bedenkt man endlich, dass *εὔροια βίου* eine speciell stoische Definition der Glückseligkeit war (s. darüber ausser Menage zu Diog. VII 88 auch die von Schweig-

Digitized by Google

vielmehr für mich, dass zwischen der peripatetischen Darstellung des fünften Buches und der die wir bei Stobäus lesen erhebliche Verschiedenheiten bestehen und ausserdem dass die Darstellung bei Stobäus gar nicht auf ein und denselben Gewährsmann, wenigstens in letzter Hinsicht nicht, also auch nicht auf Antiochus zurückgeführt werden kann.

Ich will den letzten Punkt zuerst erörtern. Die Einheitlichkeit der Darstellung des Stobäus muss in doppelter Beziehung bestritten werden. Sie kann zunächst darein gesetzt werden und ist wohl auch darein gesetzt worden, dass ihre Quelle ein und dasselbe Werk des Antiochus sei. An dieser Annahme muss man aber irre werden, wenn man nur auf die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte sieht. Bei

---

haeuser Ind. Epictet. u. *εὔροια* u. *εὐροεῖν* gesammelten Stellen), so wird man nicht umhin können den Einfluss stoischer Ausdrucksweise in Kritolaos' Bestimmung des höchsten Gutes anzuerkennen, von der wir bei Clem. Alex. Strom. II 179 Sylb. lesen: *Κριτόλαος δὲ ὁ καὶ αὐτὸς περιπατητικὸς τελειότητα ἔλεγεν κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου, τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν συμπληρουμένην προγονικὴν τελειότητα μηνύων* (vgl. auch Plut. de aud. poet. p. 24 F wo als eine von den Philosophen gegebene Definition der *εὐδαιμονία* bezeichnet wird *τελειότης βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος*). Was diese Worte betrifft, so scheint *προγονικὴν* vollkommen unverständlich zu sein. Zeller II^b S. 929, 4 vermuthete deshalb, dass dafür *ἀνθρωπικὴν* zu schreiben sei. Ich glaube aber, dass das räthselhafte Wort doch einer Erklärung fähig ist: es bezeichnet die von den Vorfahren ererbte Glückseligkeit und soll eine epexegetische Bestimmung zu *τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν* sein. Natürlich beweist die Möglichkeit einer solchen Erklärung nicht, dass das Wort hier an seinem rechten Platze steht, sondern nur dass es von einem Leser beigeschrieben und so in den Text kommen konnte. Begreiflich wird das hierbei vorausgesetzte Missverständniss dadurch, dass nicht wie z. B. bei Stob. ecl. II 58 die *τρία γένη* durch die vorausgehenden Worte näher als die *τρία γένη τῶν ἀγαθῶν* bestimmt werden. Uebrigens scheinen mir demselben Interpolator ausser *προγονικὴν* auch die beiden folgenden Worte *τελειότητα μηνύων* ihren Ursprung zu verdanken.



Meineke S. 73, 28 (p. 262) wird ein Abschnitt angekündigt, der sich mit den drei Arten der Güter beschäftigen soll, weit davon getrennt (S. 81, 12 = p. 286) steht ein anderer der die Frage aufwirft in wie vielfachem Sinn die Bezeichnung „Gut" gebraucht worden sei. Es bedarf kaum noch eines Hinweises, dass in einem und demselben Werke diese beiden Fragen in dem gleichen Abschnitt erörtert werden mussten. Auffallend ist ferner dass p. 272 von der Tugend gesprochen wird, erst p. 294 aber wieder von der ethischen Tugend und dass dieselbe die Mitte zwischen zwei Extremen bildet. Endlich, wäre die ganze peripatetische Darstellung des Stobäus aus einer und derselben Schrift genommen, wie hätte der Excerptor dann auf den Gedanken kommen können zwei ihrem Wesen nach identische und deshalb in jener Schrift nothwendig aufs Engste verbundene Erörterungen so auseinander zu reissen dass er sie verschiedenen Abschnitten zuwies? Und doch geschieht dies. Denn obgleich Glückseligkeit und höchstes Gut (*τὸ ἀγαθόν*) dasselbe sind, so bilden doch die Fragen nach den Bestandtheilen der einen (*ἐκ τίνων ἡ εὐδαιμονία*) und die nach den Theilen der andern (*πόσα μέρη τοῦ ἀγαθοῦ*) je einen besonderen Abschnitt (p. 274 f. und 276 ff.). Indessen ist auf diese Ueberschriften nicht viel zu geben.[1] Zu demselben Ergebniss führt aber auch die selbständige Betrachtung des Inhalts.

---

[1] So sind die beiden Abschnitte *περὶ φιλίας* und *περὶ χάριτος* (p. 308 f.), die, da sie mit besonderen Ueberschriften versehen sind, dem Abschnitt *περὶ παθῶν ψυχῆς* (p. 306 f.) coordinirt erscheinen, allem Anschein nach ihm vielmehr untergeordnet, da unter den *ἀστεῖα πάθη* an erster Stelle *φιλία* und *χάρις* aufgeführt werden (p. 306). Ferner fehlt die Ueberschrift p. 310. Denn es ist ganz klar, dass der mit den Worten *βίον δ' αἱρήσεσθαι τὸν σπουδαῖον* beginnende Abschnitt die Ueberschrift *περὶ βίων* tragen sollte; mit dem durch *περὶ χάριτος* bezeichneten Gegenstande der Erörterung

So werden p. 316 ff. die verschiedenen ethischen Tugenden definirt und dabei mit wenigen Ausnahmen als die Mitte zwischen zwei Extremen bezeichnet. Definitionen der Tugenden und unter demselben Gesichtspunkt sind aber schon p. 294 f. gegeben worden. Auch wenn diese Definitionen nicht zum Theil vollkommen übereinstimmten,[1]) so

---

hat er nichts mehr zu thun. Es ist zu bemerken, dass auch in Eudorus' Eintheilung des ἠθικὸς λόγος auf das Kapitel περὶ χαρίτων das περὶ βίων folgt (p. 52 f.). Doch sind das Dinge, die gründlich nur erörtert werden können mit einer genaueren Kenntniss des handschriftlichen Materials als mir zu Gebote steht.

[1]) Beispielsweise vergleiche man die Bestimmung der ἀνδρεία als der Mitte zwischen θρασύτης und δειλία (p. 302) mit der Definition (p. 316), wonach sie ist ἕξις ἐν θάρρεσι καὶ φόβοις τοῖς μέσοις ἄμεμπτος. Noch mehr übereinstimmend wird die πρᾳότης p. 302 bestimmt als die Mitte zwischen ὀργιλότης und ἀναλγησία, p. 318 als ἕξις μέση ὀργιλότητος καὶ ἀναλγησίας; die ἐλευθεριότης p. 302 und p. 318 als die Mitte zwischen ἀσωτία und ἀνελευθερία und die μεγαλοψυχία ebenfalls an beiden Orten als die Mitte zwischen μικροψυχία und χαυνότης. Als übereinstimmend dürfen auch gelten die Definitionen der Gerechtigkeit. Denn obgleich dieselbe p. 302 in einer Lücke des Textes untergegangen ist, so erkennen wir doch ihren Inhalt aus der Erläuterung, die p. 304 gegeben wird: δίκαιον δὲ (sc. εἶναι) οὔτε τὸν τὸ πλεῖον ἑαυτῷ νέμοντα οὔτε τὸν τὸ ἔλαττον ἀλλὰ τὸν τὸ ἴσον. Hiermit vergleiche man die Definition p. 318, dass die Gerechtigkeit sei μεσότης ὑπεροχῆς καὶ ἐλλείψεως καὶ πολλοῦ καὶ ὀλίγου. Hiernach dürfen wir vermuthen, dass auch die Definition der μεγαλοπρέπεια beidemal dieselbe oder doch eine ähnliche gewesen ist. An der ersten Stelle (p. 302) ist sie die Mitte zwischen μικροπρέπεια und σαλακωνία. An der zweiten Stelle hat Meineke Heeren folgend die Lücke der Handschriften nach μεγαλοπρέπειαν δὲ ergänzt durch μεσότητα ἀλαζονείας καὶ μικροπρεπείας. Diese Ergänzung stützt sich auf Aristoteles M. M. I 27 p. 1192ª 37, wo eine Handschrift bietet: μεγαλοπρέπεια δ' ἐστὶ μεσότης ἀλαζονείας καὶ μικροπρεπείας. Dieser Ergänzung widerspricht aber schon der einfache Umstand, dass ἀλαζονεία eins der Extreme ist, zwischen denen die ἀλήθεια liegt (p. 318). Dazu kommt, dass auch bei Aristo-



wäre doch eine solche Wiederholung innerhalb einer und derselben Schrift undenkbar. Diese Wiederholung ist aber nicht die einzige. Dass das tugendhafte Leben und das glückselige Leben nicht dasselbe seien, wird uns p. 314 gesagt, und denselben Gedanken lesen wir p. 282. Dies ist an sich nicht auffallend, da auch in derselben Schrift dieselben Gedanken mehrmals wiederkehren können. Auffallend aber ist und überflüssig, dass auch an der zweiten Stelle dieser Gedanke noch einmal begründet wird.[1]) Dadurch ist allerdings ausgeschlossen, dass der beiden Stellen zu Grunde liegende urprünglich im Fluss derselben Darstellung vorkam. Um Ursprung und Wesen der Tugenden zu erkennen wird nicht weniger als dreimal auf die Natur der menschlichen Seele zurückgegangen, zuerst und am ausführlichsten p. 244 f.,[2])

teles eine andere Handschrift, der Bekker folgt, statt *ἀλαζονείας* vielmehr bietet *σαλακωνείας* (vgl. Eth. Eud. II 3 p 1221ª 35. III 6 p. 1233ᵇ 1). Dieses wird daher auch bei Stobäus an zweiter Stelle herzustellen sein und so abermals die Uebereinstimmung beider Stellen eine vollkommene werden.

[1]) Ich setze zur bequemeren Vergleichung die beiden Stellen neben einander:

p. 314:

διαφέρειν δὲ τὸν εὐδαίμονα βίον τοῦ καλοῦ, καθ᾽ ὅσον ὃ μὲν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν εἶναι βούλεται διαπαντός, ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς παρὰ φύσιν, καὶ πρὸς ὃν μὲν οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετή, πρὸς ὃν δὲ αὐτάρκης.

p. 282:

προηγουμένην δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν διὰ τὸ πάντως ἀναγκαῖον ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχειν, ἐπεὶ καὶ ἐν κακοῖς ἀρετῇ χρήσαιτ᾽ ἂν καλῶς ὁ σπουδαῖος, οὐ μὴν γε μακάριος ἔσται, καὶ ἐν αἰκίαις ἀποδείξαιτ᾽ ἂν τὸ γενναῖον, οὐ μὴν εὐδαίμων ἔσται. αἴτιον δὲ ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ καλῶν μόνον ἐστὶν ἀπεργαστικὴ καθ᾽ ἑαυτήν, ἡ δ᾽ εὐδαιμονία καὶ καλῶν κἀγαθῶν.

[2]) *κατὰ τὸν λόγον δὲ λέγεσθαι ψυχῆς μέρος οὐ τὸ καθάπαξ ἄλογον, ἀλλὰ τὸ οἱόντε πείθεσθαι λόγῳ, ὁποῖόν ἐστι τὸ παθητικόν, τοῦτο*

Digitized by Google

dann 272[1]) und 294.[2]) Wozu war es ferner nöthig, nachdem schon p. 266 f.[3]) die Ansicht bestritten worden war, dass auch die leiblichen und äusseren Güter zu den Bestandtheilen der Glückseligkeit gehören, diesen Satz noch einmal (p. 274 f.), diesmal durch Hinweis auf analoge Verhältnisse in den Künsten und Wissenschaften zu begründen?[4])

δὲ καὶ τῆς ἀρετῆς δεκτικόν. τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ μὲν εἶναι λογικὸν τὸ δ' ἄλογον· λογικὸν μὲν τὸ κριτικὸν ἄλογον δὲ τὸ ὁρμητικόν. τοῦ δὲ λογικοῦ κτλ. — — — ὥστε διττὸν εἶναι καὶ τῶν ἀρετῶν τὸ εἶδος, τὸ μὲν λογικὸν τὸ δ' ἄλογον, ἐπειδὴ κατὰ ταῦτα πεφύκαμεν θεωρίαν καὶ πρᾶξιν, ὅθεν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν οὐκ εἶναι μὲν ἐπιστήμην, προαιρετικὴν δὲ τῶν καλῶν ὑπάρχειν.

¹) δύο δ' ὥσπερ ἀρχὰς τῶν ἀρετῶν ὑπάρχειν τὸν λόγον καὶ τὸ πάθος· ταῦτα δ' ὁτὲ μὲν κτλ. — — — —. τὴν μὲν οὖν τοῦ λόγου νίκην ἀπὸ τοῦ κράτους παρωνύμως ἐγκράτειαν ἐπωνυμίαν ἔχειν, τὴν δὲ τοῦ ἀλόγου διὰ τὸ τῆς ὁρμῆς ἀπειθὲς ἀκρασίαν, τὴν δ' ἀμφοῖν ἁρμονίαν καὶ συμφωνίαν ἀρετήν, τοῦ μὲν ἄγοντος ἐφ' ὃ δεῖ τοῦ δ' ἑπομένου πειθηνίως.

²) ταύτην (τὴν ἠθικὴν ἀρετήν) γὰρ ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λόγον ἔχουσαν τὸ δ' ἄλογον.

³) ἐπεὶ δὴ μεγάλη τῆς ἀρετῆς ἐστιν ὑπεροχὴ κατά τε τὸ ποιητικὸν καὶ κατὰ τὸ δι' αὑθ' αἱρετὸν παρὰ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθά, κατὰ τὸν λόγον οὐκ εἶναι συμπλήρωμα τὸ τέλος ἐκ τῶν σωματικῶν καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν, οὐδὲ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις. ὅθεν ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσι προηγουμέναις (vielleicht ist hinzuzufügen καὶ πραττομέναις s. Exc. V) κατ' εὐχήν· τὰ δὲ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθὰ ποιητικὰ λέγεσθαι τῆς εὐδαιμονίας τῷ συμβάλλεσθαί τι παρόντα, τοὺς δὲ νομίζοντας αὐτὰ συμπληροῦν τὴν εὐδαιμονίαν ἀγνοεῖν ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστὶν ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται. τῶν δὲ σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν οὐδὲν οὔτε πρᾶξιν εἶναι καθ' ἑαυτὸ οὔθ' ὅλως ἐνέργειαν.

⁴) τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ τῶν καλῶν γίγνεσθαι καὶ προηγουμένων πράξεων· δι' ὃ καὶ δι' ὅλων εἶναι καλήν — — — — — πᾶσαν — — πρᾶξιν ἐνέργειαν εἶναί τινα ψυχῆς. ἐπεὶ δ' ὁ πράττων συγχρῆταί τισι πρὸς τὴν τελειότητα τῆς προθέσεως, μέρη ταῦτα οὐ χρὴ

Digitized by Google

Doch ist in diesem Fall die Wiederholung wenigstens durch einen beträchtlichen Zwischenraum von der ersten Erörterung desselben Gegenstandes getrennt. Ein anderes Mal dagegen folgt sie unmittelbar darauf. Wie schon in der Ueberschrift dieses Abschnittes angekündigt wird, soll p. 262 f. von den zwischen den verschiedenen Arten der Güter stattfindenden Analogien die Rede sein, und zwar gebärdet sich der Verfasser ganz als ob was er uns mittheilen will etwas vollkommen Neues wäre.[1]) Der Leser musste aber ein sehr kurzes oder vielmehr gar kein Gedächtniss haben, der sich nicht erinnern sollte, dass, was er jetzt zu lesen bekommt, er eben, wenigstens in der Hauptsache, p. 262 gelesen hat. Wenigstens die Vergleichung zwischen den Tugenden der Seele und des Leibes war hier schon angestellt worden, und zwar mit derselben Genauigkeit wie nachher, sodass man den Zweck einer Wiederholung nicht einsicht.[2]) Nicht ein-

---

νομίζειν τῆς ἐνεργείας, καίτοιγε ἐπιζητούσης ἑκατέρας τῶν εἰρημένων (die Kunst der Flötenspieler und die Heilkunst) *ἑκάτερον* (was darunter zu verstehen, ist im Excerpt nicht gesagt, ergab sich aber im Original ohne Zweifel aus dem Zusammenhang), *οὐ μὴν ὡς μέρος, ὡς δὲ ποιητικὸν τῆς τέχνης. τὰ γὰρ ὧν ἄνευ πράττειν ὁτιοῦν ἀδύνατον, μέρη τῆς ἐνεργείας λέγειν οὐκ ὀρθόν. τὸ μὲν γὰρ μέρος ἐπινοεῖσθαι κατὰ τὸ συμπληρωτικὸν εἶναι τοῦ ὅλου, τὰ δ' ὧν οὐκ ἄνευ κατὰ τὸ ποιητικὸν τῷ φέρειν καὶ συνεργεῖν εἰς τὸ τέλος.*

[1]) Man vergleiche nur die Anfangsworte: *τὸν παραπλήσιον δ' εἶναι λόγον καὶ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν* (eigentlich sollte es heissen *ἀγαθῶν*; statt dessen ist *ἀρετῶν* wohl nur gesagt um uns glauben zu machen dass dieser Abschnitt von etwas Anderem handelt als der vorhergehende), *διὰ τὸ δοκεῖν τὰ τρία γένη τῶν ἀγαθῶν ἐκ πλείστης διαφορᾶς τῆς ἐν ἀλλήλοις ὅμως ἔχειν τινὰ ἀναλογίαν, ἣν καὶ δὴ πειράσομαι δηλῶσαι σαφῶς.*

[2]) Ich stelle auch hier beide Stellen neben einander:

p. 262:	p. 264:
εἰ — ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια αἱρετὴ δι' αὑτήν, καὶ πολὺ μᾶλλον	*ὅπερ μὲν ἐν τῷ σώματι φαμὲν ὑγίειαν, τοῦτ' ἐν τῇ ψυχῇ καλεῖ-*

mal auf eine Verschiedenheit der Gedankenfolge, der die Vergleichung an beiden Stellen eingefügt ist, kann man sich berufen, da in beiden Fällen es sich um den Beweis handelt, dass alle Güter um ihrer selbst willen die der Seele aber einen höheren Werth als die des Leibes haben. Ich füge den angeführten Beispielen noch hinzu, dass von der Zulässigkeit des Selbstmordes an mehr als einer Stelle gesprochen wird,[1]) und glaube damit zur Genüge gezeigt zu haben,

---

ἡ τῆς ψυχῆς· ὑγίεια δὲ ψυχῆς σωφροσύνη τῆς σφοδρότητος ἀπολύουσα τῶν παθῶν ἡμᾶς. καὶ εἰ ἡ ἰσχὺς ἡ ψυχικὴ δι' αὑτὴν ἂν εἴη αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν· ψυχῆς δ' ἐστὶν ἰσχὺς ἀνδρεία καὶ καρτερία εὐρώστους τὰς ψυχὰς κατασκευάζουσα· διόπερ ἂν εἴη καὶ ἡ ἀνδρεία δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἡ καρτερία. κατὰ τὸ ἀνάλογον εἰ τὸ κάλλος τὸ σωματικὸν δι' αὑτὸ αἱρετόν, καὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος εἴη ἂν δι' αὑτὸ αἱρετόν· κάλλος δὲ ψυχῆς ἐστὶν ἡ δικαιοσύνη· τὸ γὰρ μηθὲν ἀδικεῖν καὶ καλοὺς ἡμᾶς ποιεῖ. σθαι σωφρονύνην, ἐν δὲ τοῖς ἐκτὸς πλοῦτον· περιστέλλειν γὰρ τὰ πολλὰ τῶν ἁμαρτημάτων καὶ τοῦτον. ὅπερ δὲ ἐν τῷ σώματι ἰσχὺν τοῦτ' ἐν τῇ ψυχῇ φρόνησιν, ἐν δὲ τοῖς ἐκτὸς εὐτυχίαν· ὅπερ δ' ἐν τῷ σώματι κάλλος τοῦτ' ἐν τῇ ψυχῇ δικαιοσύνην, ἐν δὲ τοῖς ἐκτὸς φιλίαν· ὥστε τρία γένη τῶν ἀγαθῶν δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν, τά τε περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός· καὶ μακρῷ αἱρετώτερα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν τῶν ἄλλων κτλ.

[1]) p. 264 f.: παραμετρεῖσθαι — τὸν βίον ταῖς πολιτικαῖς καὶ ταῖς κοινωνικαῖς πράξεσι καὶ ταῖς θεωρητικαῖς· οὐ γὰρ φίλαυτον εἶναι τὴν ἀρετὴν κατὰ τὴν αἵρεσιν ταύτην, ἀλλὰ κοινωνικὴν καὶ πολιτικήν. τούτοις δ' ἀκολούθως καὶ τὰς μονὰς τὰς ἐν τῷ ζῆν παραμετρεῖσθαι ταῖς κοινωνικαῖς καὶ πολιτικαῖς καὶ θεωρητικαῖς πράξεσι, καὶ τὰς ἀφόδους ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐπειδὴ γὰρ πρὸς ἑαυτὴν ᾠκειῶσθαι μάλιστα πάντων ἔφαμεν τὴν ἀρετήν, δῆλον ὡς καὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἐπιστήμην ἀναγκαίως ᾠκειῶσθαι φυσικῶς αὐτήν (diese Worte von ἐπειδὴ an passen schlecht in den Zusammenhang: denn die im Folgenden scheinbar aus ihnen gezogene Consequenz ὥστε καὶ τοῖς σοφοῖς κτλ. liegt nicht darin und wenigstens im Ausdruck stimmt nicht zu einander dass im Vorhergehenden die Selbstliebe der Tugend geleugnet


Digitized by Google

dass die peripatetische Darstellung bei Stobäus nicht den Grad von Einheitlichkeit besitzt den sie besitzen müsste wenn sie aus einer und derselben Schrift geschöpft wäre. Natürlich meine ich unter einer und derselben Schrift eine, die nicht selber wieder eine Sammlung von Excerpten war sondern eine die in consequenter Weise eine bestimmte Lehre aus einem Princip entwickelte. Eine solche kann wenigstens

---

hier aber die Neigung der Tugend zu sich selber gerade betont wird. Wir würden nichts vermissen, wenn die Worte fehlten. Da sie sich auf p. 260 zurückbeziehen, so stammen sie vielleicht von dem der die beiden verschiedenartigen Excerpte zu einer fortlaufenden Darstellung zu verbinden suchte). *ὥστε καὶ τοῖς σοφοῖς εὔλογον ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν θεωρεῖσθαι, καὶ τοῖς φαύλοις εὔλογον ἐν τῷ ζῆν μονήν· τοῖς γὰρ ἐκτελεῖν δυναμένοις τὰς κοινωνικὰς καὶ πολιτικὰς πράξεις καὶ θεωρητικὰς καὶ τῶν σπουδαίων καὶ τῶν φαύλων, εὔλογον ἐν τῷ ζῆν εἶναι μονήν, τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις εὔλογον ἐκ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγήν.* Eine Hindeutung darauf, dass durch gehäuftes Unglück gedrängt auch der gute Mensch zum Selbstmord greifen werde, liegt in p. 286: *φευκτὸν δὲ τὸν βίον γίγνεσθαι τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἐν ταῖς ἄγαν ἀτυχίαις, τοῖς δὲ κακοῖς καὶ ἐν ταῖς ἄγαν εὐτυχίαις.* Doch konnte eine solche gelegentliche Hindeutung neben jener eingehenderen Begründung der Zulässigkeit wohl auch in derselben Schrift bestehen. Anders liegt die Sache p. 312. Hier wird die Entscheidung über die Frage nach der Zulässigkeit des Selbstmordes an dieselbe Vorfrage geknüpft wie an der ersten Stelle, ob wirklich der Mensch im Stande sei seine Pflichten gegen die Mitmenschen und den Staat zu erfüllen. So lange er in der Uebung der Tugend nicht gehindert werde, heisst es, werde er auch im Leben aushalten, anderenfalls aber wenn er durch irgend welche Noth dazu gedrängt werden sollte sich daraus entfernen, nachdem er zuerst in der üblichen althergebrachten Weise für seine Bestattung und für alles das Sorge getragen habe was sich ziemt den Heimgegangenen zu erweisen (*καὶ καθόλου τὴν ἀρετὴν ἀσκοῦντα καὶ μενεῖν ἐν τῷ βίῳ καὶ πάλιν, εἰ δέοι ποτὲ δι' ἀνάγκας, ἀπαλλαγήσεσθαι, ταφῆς προνοήσαντα κατὰ νόμον καὶ τὸ πάτριον ἔθος, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τοῖς κατοιχομένοις ἐπιτελεῖν ὅσιον*).

die letzte Quelle der Darstellung des Stobäus nicht gewesen sein.

Die bisher angeführten Gründe reichen so weit um die Annahme auszuschliessen dass die Darstellung bei Stobäus ein Auszug aus einer in sich zusammenhängenden Entwicklung der peripatetischen Ethik sei. Es bleibt die Möglichkeit, dass die verschiedenen Schriften, aus denen sie hiernach in letzter Hinsicht excerpirt sein muss, Schriften eines und desselben Verfassers sind. Ob diese Möglichkeit sich mit dem Charakter der ganzen Darstellung vereinigen lässt, muss daher jetzt untersucht werden. Ich gehe dabei von der Voraussetzung aus, dass, sobald in den verschiedenen Theilen der Darstellung verschiedene Ansichten über denselben Gegenstand hervortreten, die ganze Darstellung nicht die Meinungsäusserung eines und desselben Philosophen sein kann. Mindestens ist dies sehr unwahrscheinlich, und der Rest von Möglichkeit, dass dieser eine Philosoph während seines Lebens die Ueberzeugung öfter und an verschiedenen Punkten gewechselt haben kann, darf ich wohl unberücksichtigt lassen. Nun besteht ein solche Verschiedenheit der Ansicht in Bezug auf die mannigfache Bedeutung des Wortes „gut“. Die Frage, in wie vielfachem Sinne dieses Wort gebraucht wird (*ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν*), kommt p. 286 f. zur Erörterung. Die Anfangsworte lauten: *ἐπειδὴ δ' εὐδαιμονία τὸ μέγιστον ἀγαθόν, διαιρετέον ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν. τριχῶς δή φασι λέγεσθαι· τό τε γὰρ πᾶσι τοῖς οὖσι σωτηρίας αἴτιον, καὶ τὸ κατηγορούμενον παντὸς ἀγαθοῦ, καὶ τὸ δι' αὑθ' αἱρετόν· ὧν τὸ μὲν θεὸν εἶναι τὸ πρῶτον, τὸ δὲ γένος τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ τέλος ἐφ' ὃ πάντα ἀναφέρομεν, ὅπερ ἐστὶν εὐδαιμονία.* Nachdem so drei Bedeutungen des Wortes unterschieden sind, werden im Folgenden verschiedene Eintheilungen der Güter gegeben. Man kann aber sagen, dass sie alle sich auf die dritte der ange-



Digitized by Google

führten Bedeutungen beziehen und unter einander sich nur unterscheiden durch die verschiedenen Gesichtspunkte, die bei der Eintheilung genommen sind. Man würde daher hieraus allein noch nicht schliessen können, dass die Schriften verschiedener Philosophen excerpirt sind. Ein und derselbe Philosoph könnte z. B. ganz wohl die Güter eingetheilt haben in Bezug auf die Intensität von Güte, die ihnen eignet, in solche die ganz gut sind und in solche, die gelegentlich zum Uebel werden (p. 290), oder in Bezug auf den Ort an dem sie sich finden in Güter der Seele des Leibes und in äussere (p. 290), oder endlich in Bezug auf die Art wie wir sie besitzen in solche die man erwerben und wieder verlieren, in andere die man zwar erwerben aber nicht verlieren kann u. s. w. Indessen ist die Voraussetzung, dass alle diese Eintheilungen sich nur auf die dritte Bedeutung des Wortes „gut" beziehen, nicht ohne Bedenken: denn wenigstens für die Eintheilung der Güter in *τίμια, ἐπαινετά, δυνάμεις* und *ὠφέλιμα* (p. 286 f.) scheint sie keine Geltung zu haben, da als Beispiel der *τίμια* auch Gott angeführt wird dieser aber gut in der ersten Bedeutung des Wortes ist. Noch bedenklicher ist der Schluss des Abschnittes. Liessen die vorhergehenden Eintheilungen sich als solche fassen die nach den Gesichtspunkten verschieden sind sich aber auf dieselbe Bedeutung von „gut" beziehen, so ist zum Schluss die Rede von den verschiedenen möglichen Bedeutungen, die das Wort „gut" haben könne d. h. es wird eine Frage noch einmal berührt, die schon zu Anfang besprochen und dahin beantwortet worden war, dass drei verschiedene Bedeutungen des Wortes gebräuchlich seien. Zum Schluss werden deren aber zehn nach der Zahl der Kategorien unterschieden.[1]) Beides kann nicht die Meinungsäusserung des-

[1]) p. 292: *καὶ ἄλλως δὲ πολλαχῶς διαιρεῖσθαι τἀγαθὰ διὰ τὸ μὴ ἓν εἶναι γένος αὐτῶν ἀλλὰ κατὰ τὰς δέκα λέγεσθαι κατηγορίας·*

selben Philosophen sein, der sich darüber klar sein musste, ob er drei oder zehn verschiedene Bedeutungen des Wortes „gut“ für möglich hielt. Trotzdem könnten beide durch denselben Philosophen überliefert sein, wenn derselbe in seiner Schrift historisch zu Werke ging und neben der Darstellung seiner eigenen über die abweichenden Ansichten der Peripatetiker berichtete. In diesem Falle würden wir uns aber vergeblich nach der eigenen Meinungsäusserung des Philosophen umsehen, da weder der einen noch der andern Eintheilung und Unterscheidung der Güter der Vorzug gegeben wird. Es scheint daher nichts übrig zu bleiben als die Annahme, dass der, von dem Stobäus das Seinige entnahm, auf eine dogmatische Darstellung der eigenen Ansicht gar nicht ausging sondern lediglich die verschiedenen Ansichten zusammenstellen wollte, die hinsichtlich der Bedeutung und Eintheilung des Guten in der peripatetischen Schule laut geworden waren. — In der Vermuthung dass wir es bei Stobäus mit einer Sammlung verschiedener Ansichten und nicht mit einer consequenten Durchführung derselben Lehre zu thun haben,[1]) werden wir aber noch mehr bestärkt wenn wir den Abschnitt der von den verschiedenen Bedeutungen des Guten handelt mit einem früheren vergleichen, der die Ueberschrift *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* trägt (p. 272 f.). Nachdem hier der Name des *αἱρετὸν* auf die Wahl (*αἵρεσις*), deren Gegenstand dasselbe sein soll, bezogen worden ist, wird so fortgefahren: *τὸ δὲ αἱρετὸν καὶ ἀγαθὸν ταὐτὸν ἐδόκει τοῖς ἀρχαίοις εἶναι· τὸ γοῦν ἀγαθὸν ὑπογράφοντες οὕτως ἀφωρίζοντο· ἀγαθόν ἐστιν οὗ πάντ'*

ἐν ὁμωνυμίᾳ γὰρ ἐκφέρεσθαι τἀγαθόν, τά τε τοιαῦτα πάντα ὄνομα κοινὸν ἔχειν μόνον, τὸν δὲ κατὰ τοὔνομα λόγον ἕτερον.

[1]) Im Allgemeinen dieselbe Vermuthung hatte schon Meurer (Peripatet. philos. mor. sec. Stob. Weimar 1859 S. 10) geäussert. Diels Doxographi Gr. S. 72 stimmt ihm bei.

Digitized by Google

ἐφίεται. τῶν δ' ἀγαθῶν ἔλεγον τὰ μὲν δι' ἡμᾶς αἱρετὰ ὑπάρχειν τὰ δὲ διὰ τοὺς πλησίον· τῶν δὲ δι' ἡμᾶς τὰ μὲν καλὰ τὰ δ' ἀναγκαῖα· καλὰ μὲν τάς τε ἀρετὰς καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ἀπ' αὐτῶν κτλ. Zunächst fällt in diesen Worten auf dass das Gute mit dem blossen αἱρετὸν identifizirt wird, während anderwärts der Begriff desselben in das δι' αὑτὸ αἱρετὸν gesetzt wird. Das Letztere ist z. B. der Fall p. 262 ff.: denn so verschieden ihrem Werthe nach hier die drei Arten der Güter, die geistigen leiblichen und äusseren, erscheinen, so gleichen sie sich doch alle darin dass sie δι' αὑτὰ αἱρετὰ sind.[1]) Derselbe Begriff des Guten begegnet auch p. 256 ff. Stillschweigend berücksichtigt, wenn auch nicht wie es in der Ordnung gewesen wäre ausdrücklich hervorgehoben, ist der Unterschied auch in dem Abschnitt, der die verschiedenen Bedeutungen von „gut" behandelt.[2]) Ganz übergangen aber wird in diesem Abschnitt die Eintheilung der Güter in solche die unseretwillen und solche die unserer Mitmenschen wegen Werth haben, und ebenso die weitere der δι' ἡμᾶς αἱρετὰ in καλὰ und ἀναγκαῖα. Ginge der Abschnitt, dem diese Eintheilung der Güter an-

---

[1]) Bei Meineke liest man freilich p. 264: ὥστε τρία γένη τῶν ἀγαθῶν δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν, τά τε περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτός. Dies klingt als wenn es mehr als drei Arten von Gütern gäbe, aber nur die genannten drei δι' αὑτὰ αἱρετὰ wären. Diese Meinung wird indessen durch den Zusammenhang der Stelle ebenso wie durch die parallele Erörterung p. 256 ff. widerlegt. Es ist daher wohl zu schreiben ὥστε τὰ τρία γένη κτλ.

[2]) So erklärt sich, dass p. 286 die ποιητικὰ neben den τελικὰ eine Unterart der δι' αὑθ' αἱρετὰ sind, p. 292 dagegen von den δι' αὑθ' αἱρετὰ ausdrücklich unterschieden werden und als gemeinsamen Gattungsbegriff das einfache αἱρετὸν voraussetzen. Wenn ferner p. 288 die Güter eingetheilt werden in καθ' ἑαυτὰ αἱρετὰ und δι' ἕτερα, so führt auch dieses auf das αἱρετὸν und nicht das δι' αὑτὸ αἱρετὸν als den Begriff des Guten.

Digitized by Google

gehört, auf denselben Verfasser wie der spätere der die Bedeutungen des Wortes „gut“ bespricht, so würde doch in dem letzteren nicht gerade die Bedeutung übergangen sein, der der Verfasser selbst sich gelegentlich bedient und der er dadurch vor anderen den Vorzug gegeben hat. Der Schluss scheint also unvermeidlich, dass die beiden Abschnitte, der *περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* und der die Frage *ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθὸν* erörternde, in letzter Hinsicht Excerpte aus den Schriften verschiedener Peripatetiker sind. Auf dieselbe Annahme führen noch andere Spuren. Als das höchste der geistigen Güter, als der Gipfel der Tugend erscheint p. 292 die *σοφία*;[1]) dagegen geht p. 294 an der Spitze der Tugenden des vernünftigen Seelentheils die *καλοκάγαθία* und folgt erst weiterhin an untergeordneter Stelle zwischen *ἀγχίνοια* und *εὐμάθεια* die *σοφία*.[2]) Man würde dieser Verschiedenheit vielleicht keinen besonderen Werth beilegen, wenn wir nicht wüssten dass in derselben Weise auch die Meinungen des Aristoteles und Eudemus aus einander gingen. Eine dritte abweichende Meinung findet sich vielleicht p. 322: *τὴν δ' ἐκ πασῶν τῶν ἠθικῶν ἀρετὴν συνεστηκυῖαν λέγεσθαι μὲν καλοκἀγαθίαν τελείαν δὲ ἀρετὴν εἶναι, τά τε ἀγαθὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ* (?) *ποιοῦσαν τά τε καλὰ δι' αὐτὰ αἱρουμένην*. Obgleich auch diese Stelle dadurch, dass sie die *καλοκἀγαθία* zur höchsten der Tugenden macht, an Eudems Ethik erinnert, so unterscheidet sie sich doch

---

[1]) *τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀεὶ φύσει παρεῖναι, καθάπερ ὀξύτητα καὶ μνήμην τό τε ὅλον εὐφυΐαν, τὰ δ' ἐξ ἐπιμελείας περιγίγνεσθαι ὡς τάς τε προπαιδεύσεις καὶ διαίτας ἐλευθερίους, τὰ δ' ἐκ τελειότητος ὑπάρχειν, οἷον φρόνησιν δικαιοσύνην τελευταῖον δὲ σοφίαν.*

[2]) *καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκἀγαθίαν γίγνεσθαι καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἀγχίνοιαν καὶ σοφίαν καὶ εὐμάθειαν καὶ μνήμην καὶ τὰς ὁμοίας.*

Digitized by Google

von der früheren Stelle in einem nicht unwichtigen Punkte. Denn während die *καλοκἀγαθία* hier als die Summe der ethischen Tugenden d. i. der Tugenden des vernunftlosen Seelentheils bezeichnet wird, wurde sie früher mit *φρόνησις* und *σοφία* unter die des vernünftigen Seelentheils gerechnet. Deshalb an eine Verderbniss der Ueberlieferung zu denken[1]) ist kein genügender Grund vorhanden, sobald wir nur nicht hartnäckig an der Voraussetzung festhalten dass Stobäus' peripatetische Darstellung eine einheitliche und in sich übereinstimmende sei.[2]) — Derselben Voraussetzung ist auch nicht günstig der verschiedene Gebrauch, der an verschiedenen Stellen von den Worten *μέση ἕξις* gemacht wird. Denn während p. 312 f.[3]) dieselbe von der Tugend und in Folge dessen auch das auf sie gegründete Leben von dem tugendhaften unterschieden wird, so soll nach p. 304 gerade das Wesen der Tugend in einer *μέση ἕξις* bestehen. Man wird sagen, dass *μέσος* und daher auch *μέση ἕξις* relative Begriffe seien und je nach den Extremen, deren Mitte sie bedeuten, entweder das Gute oder das Mittelmässige bezeichnen können. Dieses Recht das Wort *μέσος* bald in diesem bald in jenem Sinne zu brauchen mag durch den allgemeinen Sprach-

---

[1]) Mit Trendelenburg Ber. d. Berl. Ak. 1858 S. 157.

[2]) Dass die *καλοκἀγαθία* zu den Tugenden des vernünftigen Seelentheils gerechnet wird, kann deshalb keinen Anstoss geben, weil vom Standpunkt des Eudemus aus die Gotteserkenntniss als die Wurzel jener Tugend erschien (Zeller II^b S. 878).

[3]) *βίον δὲ κράτιστον μὲν εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν· δεύτερον δὲ τὸν κατὰ τὴν μέσην ἕξιν τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα τῶν κατὰ φύσιν ἔχοντα. τούτους μὲν οὖν αἱρετούς, φευκτὸν δὲ τὸν κατὰ κακίαν* — — — — — — — — *μέσον δέ τινα βίον εἶναι τὸν κατὰ τὴν μέσην ἕξιν, ἐν ᾧ καὶ τὰ καθήκοντα ἀποδίδοσθαι· τὰ μὲν γὰρ κατορθώματα ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν εἶναι βίῳ, τὰ δ' ἁμαρτήματα ἐν τῷ κατὰ κακίαν, τὰ δὲ καθήκοντα ἐν τῷ μέσῳ καλουμένῳ βίῳ.* Im Wesentlichen dieselbe Bedeutung hat *μέσος βίος* auch p. 284.

Digitized by Google

gebrauch gewährt worden sein, durch den philosophischen wurde es allem Anschein nach ausgeschlossen. Derselbe hatte mit Bezug auf dieses Wort eine bestimmte nach den Schulen verschiedene Terminologie ausgebildet. In der peripatetischen hatte man sich daran gewöhnt, wenn man von einer Mitte der Qualität (*ποιόν*) nach sprach, darunter die rechte Mitte, die Mitte zwischen zwei fehlerhaften Extremen zu verstehen.[1]) Daher fällt die *μέση* ἕξις hier mit der Tugend zusammen und das mittlere Leben (*μέσος βίος*) ist nach Aristoteles nicht das nach dem besten kommende sondern selber das beste (*βέλτιστος*)[2]). Ein anderer war der Gebrauch des Wortes bei den Stoikern. Bei ihnen hatte er die Bedeutung des zwischen den beiden sittlichen Extremen in der Mitte liegenden und war daher nur ein anderer Name um die Adiaphora (M. Aurel. III 11. V 36) und die *καθήκοντα* im engeren Sinne (Stob. ecl. II 158. Diog. VII 110. officia media bei Cicero de off. III 14) zu bezeichnen. Wenn wir daher in zwei verschiedenen Abschnitten des Stobäus in dem einen das Wort in diesem in dem andern in jenem Sinne antreffen, so nöthigt diese Abweichung fast zu der Erklärung, dass der Verfasser des einen Abschnittes ein reiner Peripatetiker, der andere ein solcher war der die ursprüngliche Lehre durch stoische Zusätze modifizirte. Diese Vermuthung bestätigt sich bei näherer Betrachtung. Denn als einen rechten Peripatetiker gibt sich der Verfasser des ersten Abschnittes auch dadurch zu erkennen, dass er in Betreff der *καλοκἀγαθία* (p. 294) sich an Eudem anschliesst und ein ander Mal (p. 300) sich auf Theophrast beruft. Ebenso

---

[1]) Dies zu belegen ist eigentlich überflüssig. Ich verweise trotzdem auf Stob. ecl II 298 f. und die in Bonitz' Index Arist. p. 456[b] 41 ff. angeführten Stellen.

[2]) Aristot. Polit. VI (IV) 11 p. 1295[a] 37. Susemihl hat freilich die betreffenden Worte als Interpolation verdächtigt.


Digitized by Google

entschieden wie hier das Peripatetische tritt bei dem Verfasser des zweiten Abschnittes das Stoische in den Vordergrund. Um dies zu erkennen braucht man nur p. 312 mit dem zu vergleichen was in Stobäus' stoischer Darstellung p. 224 ff. über das Leben des Weisen (*πολιτεύσεσθαι, γαμήσειν, παιδοποιήσεσθαι*) und über die Zulässigkeit des Selbstmordes gesagt wird: wozu kommt dass das Einhalten der stoischen Terminologie nicht bloss auf den Gebrauch von *μέσος* beschränkt ist, sondern auch in der Verwendung von *καθῆκον* im engeren Sinne und zum Unterschiede von *κατόρθωμα* sich zeigt.[1]) Betrachten wir die Eigenthümlichkeit dieses zweiten stoisirenden Abschnittes näher so werden wir noch auf eine andere Verschiedenheit der Auffassung geführt die geeignet ist den Ruf wissenschaftlicher Einheit, dessen Stobäus' peripatetische Darstellung geniesst, zu zerstören. In dem stoischen Abschnitt wird nämlich in einer Weise, die an die Stoiker erinnert aber auch auf Aristoteles (Eth. Nik. I 3 Anfg.) sich berufen kann, das geniessende Leben (*ἀπολαυστικὸς βίος*) für ein des Menschen unwürdiges erklärt (*τὸν μὲν ἀπολαυστικὸν βίον ἥττονα ἢ κατ' ἄνθρωπον εἶναι* p. 312). Nach p. 282 dagegen gehört der Genuss wesentlich zur Glückseligkeit und ergänzt in dieser Beziehung die Tugend.[2]) Nun ist freilich an beiden Stellen

---

[1]) p. 314: *μέσον δέ τινα βίον εἶναι τὸν κατὰ τὴν μέσην ἕξιν, ἐν ᾧ καὶ τὰ καθήκοντα ἀποδίδοσθαι· τὰ μὲν γὰρ κατορθώματα ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν εἶναι βίῳ.*

[2]) *Αἴτιον δὲ* (weshalb der Tugendhafte nicht immer glücklich ist) *ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ καλῶν μόνον ἐστὶν ἀπεργαστικὴ καθ' ἑαυτήν, ἡ δ' εὐδαιμονία καὶ καλῶν κἀγαθῶν. οὐ γὰρ ἐγκαρτερεῖν βούλεται τοῖς δεινοῖς ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπολαύειν, πρὸς τὸ καὶ σώζειν τὸ ἐν κοινωνίᾳ δίκαιον, καὶ μήτε ἀποστερεῖν ἑαυτὴν τῶν ἐν τῇ θεωρίᾳ καλῶν μήτε τῶν κατὰ τὸν βίον ἀναγκαίων. ἥδιστον γάρ τε καὶ κάλλιστον εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν.*

Digitized by Google

unter Genuss nicht dasselbe zu verstehen, an der zweiten hauptsächlich der sinnliche an der ersten auch der geistige Genuss. Trotzdem ist kaum glaublich, dass derselbe Philosoph das eine Mal den Genuss als unentbehrlich zur Glückseligkeit gefordert haben das andere Mal mit eben solcher Entschiedenheit das geniessende Leben schlechthin für des Menschen unwürdig erklärt haben sollte; wenigstens hat, wenn wir vor die Wahl gestellt sind, die grössere Wahrscheinlichkeit auch in diesem Falle die Annahme für sich, dass wir es mit Modifikationen derselben Lehre zu thun haben, die von verschiedenen Peripatetikern herrühren. — Da wir auch von anderer Seite über Meinungsverschiedenheiten unterrichtet sind die hinsichtlich der Frage nach dem höchsten Gut unter den Peripatetikern stattfanden, so kann es uns nicht wundern weitere Spuren solcher Differenzen auch bei Stobäus wahrzunehmen. Es ist schwer denkbar dass, wer zwischen den Tugenden einer- und den leiblichen und äusseren Gütern andererseits in der Weise schied dass jene das Wesen der Glückseligkeit ausmachen, diese sie nur befördern sollten, nicht auch für möglich gehalten haben sollte, dass schon die blosse Tugend einen gewissen Grad von Glückseligkeit begründe.[1]) Wir werden daher diese Meinung, die wir zwar nicht ausgesprochen finden, p. 266 f. zwischen den Zeilen lesen dürfen. Dieser Meinung wird nun aber in dem Abschnitt p. 276 ff. entschieden widersprochen.[2]) Es ist bezeichnend dass in demselben Abschnitt auch nicht in der angegebenen Weise zwischen der Tugend und den beiden anderen Arten der Güter unterschieden wird sondern alle

---

[1]) Zumal da er in diesem Falle an Aristoteles einen Vorgänger hatte. Eth. Nik. I 11 p. 1101ª 6 ff.

[2]) Vgl. besonders gegen das Ende: *οὐ μὴν ὡς τὴν κακίαν αὐτάρκη πρὸς κακοδαιμονίαν οὕτως καὶ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.*



als concurrirende Bestandtheile der Glückseligkeit gelten.[1]) Endlich frägt es sich ob das Wesen der *σοφία* so verschiedene Seiten darbietet, dass daraus allein die verschiedenen Auffassungen derselben bei Stobäus sich erklären. Denn p. 306 wird dieselbe unter die *πάθη* gerechnet, p. 316 aber unter die Tugenden (und ebenso wohl auch p. 268) und p. 274 unter die äusseren Güter.[2]) Ich lasse es an diesen Beispielen genügen, und verfolge auch das daraus hervortretende Ergebniss nicht weiter, so dass ich es unternähme die

---

[1]) p. 278: *τοῦτο* (das höchste Gut) *δὲ μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν καὶ τελειότατον ἐκ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὑπηρετεῖσθαι. τὰ μὲν γὰρ συμβαλλόμενα πρὸς αὐτὸ τῶν ἀγαθῶν ὁμολογουμένως χρὴ λέγειν κτλ.* Die Definition des höchsten Gutes freilich, *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν ἀγαθοῖς τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις,* ist dieselbe wie p. 268. Trotzdem könnten die Ansichten über das höchste Gut verschieden gewesen sein, da auch die Stoiker die Definition Zenons festhielten sie aber verschieden erklärten (Entw. d. stoisch. Phil. S. 231, 1). Dass wirklich der Verfasser des Abschnittes p. 276 ff. die Glückseligkeit nicht bloss aus den Tugenden bestehen und durch die übrigen Güter nur befördert werden liess, sondern dass er alle drei Arten der Güter als coordinirte Bestandtheile derselben ansah, folgt streng genommen aus den Anfangsworten: *διαιρεῖσθαι δὲ τἀγαθὸν εἴς τε τὸ καλὸν καὶ εἰς τὸ συμφέρον καὶ εἰς τὸ ἡδύ· καὶ τῶν μὲν κατὰ μέρος πράξεων τούτους εἶναι σκοπούς, τὸ δ' ἐκ πάντων αὐτῶν εὐδαιμονίαν.* Die letzten Worte, sollte man meinen, bedeuteten nichts Anderes als *τὸ δ' ἐκ πάντων αὐτῶν συμπεπληρωμένον εὐδαιμονίαν.*

[2]) In ähnlicher Weise scheint freilich auch Aristoteles zu schwanken, wenn man vergleicht Eth. Nik. II 4 p. 1105b 22, wo die *φιλία* zu den *πάθη* gerechnet wird, und VIII 1 Anfang, wo sie eine Tugend heisst. Indess ist doch auch nicht zu übersehen, dass sie nicht geradezu eine Tugend sondern *ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς* genannt wurde. Uebrigens begegnen wir demselben Widerspruch bei Stobäus auch noch hinsichtlich der *αἰδώς* und *νέμεσις*, von denen die erstere bei Aristot. Eth. Nik. II 7 p. 1108a 32 von den Tugenden ausdrücklich ausgeschlossen wird.

Digitized by Google

verschiedenen Verfasser dem Namen nach näher zu bestimmen. Dass in der peripatetischen Darstellung des Stobäus die Excerpte aus den Schriften verschiedener Peripatetiker vorliegen, wird dadurch bestätigt, dass dasselbe Ergebniss früher (Entw. d. stoisch. Phil. S. 536) hinsichtlich der stoischen Darstellung gewonnen wurde; es ist aber äusserst unwahrscheinlich, dass Stobäus oder der den er zunächst ausschrieb bei der Compilation dieser beiden Darstellungen ein verschiedenes Verfahren befolgt habe.

Trotzdem räume ich ein, dass das Ergebniss anfechtbar ist, ja ich setze den Fall dass es durch entscheidende Gründe umgestossen würde: so würde Antiochus oder einer seiner Anhänger doch nicht der Urheber der Darstellung sein können, oder wenigstens, um den Gedanken schärfer zu fassen, wäre er dann nur Historiker gewesen und hätte nur die Meinungen Anderer berichtet ohne seine eigene Ueberzeugung zum Ausdruck zu bringen. Der Beweis für diese Behauptung liegt darin, dass in der Darstellung des Stobäus Ansichten geäussert werden, mit denen die des Antiochus durchaus nicht übereinstimmten. Wie Antiochus über den Werth dachte, den die Lust für die Glückseligkeit des Menschen hat, lernen wir aus Cicero de fin. V 45 und II 34 (s. o. S. 641 f.). Beide Male wird bei der Aufzählung der naturgemässen Dinge die Lust übergangen und erst nachträglich bemerkt, dass man sehr darüber streite ob sie unter das Naturgemässe aufzunehmen sei oder nicht. Darin liegt angedeutet dass Antiochus selber geneigt war die Lust vom ersten Naturgemässen auszuschliessen. Piso wird daher wohl die Ansicht des Antiochus aussprechen wenn er sagt (45): si, ut mihi quidem videtur, non explet bona naturae voluptas, jure praetermissa est. Doch mag Antiochus sich gegen die Aufnahme der Lust nicht mit solcher Entschiedenheit erklärt, mag er sie nur als strittig bezeichnet haben, so ver-



tragen sich doch auch hiermit diejenigen Stellen des Stobäus nicht, in denen die Lust ohne jedes Schwanken sei es zum ersten Naturgemässen [1]) sei es zu den Gütern [2]) gezählt wird. Eine andere Meinungsverschiedenheit knüpft sich an die Frage, ob die Tugend verlierbar sei. Wie Antiochus hierüber dachte, können wir aus dem zweiten Buche der Schrift de finibus ersehen, dessen Inhalt ich mit genügender Sicherheit auf Antiochus zurückgeführt habe. Hier sagt Cicero (86): atque hoc dabitis, ut opinor, si modo sit aliquid esse beatum, id oportere totum poni in potestate sapientis; nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. quis enim confidit semper sibi illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Dass von der Glückseligkeit statt von der Tugend die Rede ist, hat nichts auf sich, da diese die Voraussetzung jener ist. Antiochus war danach wie Kleanthes und später Panätius und Posidonius der Meinung dass die Tugend unverlierbar sei. Nun wird aber bei Stobäus sowohl der Unverlierbarkeit der Tugend widersprochen [3]) als angenommen dass man der Glückseligkeit verlustig gehen könne. [4]) Diese Urtheile

---

[1]) p. 248: *καὶ πρῶτον μὲν ὀρέγεσθαι (τὸν ἄνθρωπον) τοῦ εἶναι, φύσει γὰρ ᾠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτόν, δι' ὃ καὶ προσηκόντως ἀσμενίζειν μὲν τοῖς κατὰ φύσιν, δυσχεραίνειν δ' ἐπὶ τοῖς παρὰ φύσιν. τήν τε γὰρ ὑγίειαν περιποιεῖσθαι σπουδάζειν καὶ τῆς ἡδονῆς ἔφεσιν ἔχειν καὶ τοῦ ζῆν ἀντιποιεῖσθαι τῷ ταῦτα μὲν εἶναι κατὰ φύσιν καὶ δι' αὑθ' αἱρετὰ καὶ ἀγαθά, τὰ δ' ἐναντία κτλ.*

[2]) S. vor. Anmerkg., ausserdem p. 290: *περὶ ψυχὴν μὲν (ἀγαθὰ εἶναι) οἷον εὐφυΐαν τε καὶ τέχνην καὶ ἀρετὴν καὶ σοφίαν καὶ φρόνησιν καὶ ἡδονήν κτλ.* p. 292: *ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι δι' αὑθ' αἱρετὰ μόνον ὡς ἡδονὴν καὶ ἀοχλησίαν κτλ.*

[3]) p. 282: *οὔτε γὰρ τὴν ἀρετὴν ἀναπόβλητον ἐπὶ τῶν σπουδαίων παράπαν, δύνασθαι γὰρ ὑπὸ πλήθους καὶ μεγέθους ἀφαιρεθῆναι κακῶν.*

[4]) p. 284: *τὸν δ' ἀφαιρεθέντα τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ εἶναι κακοδαίμονα.*

Digitized by Google

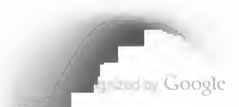
können also nicht auf Antiochus zurückgehen oder doch nicht der Ausdruck seiner eigenen Ueberzeugung sein. Tiefer als diese Meinungsverschiedenheit greift in die eigenthümliche Lehre des Antiochus diejenige ein, welche die Frage betrifft ob die Tugend allein schon die Glückseligkeit begründen kann. Antiochus' Ansicht, wie sie bei Cicero de fin. V 71 f. zum Ausdruck kommt, geht dahin, dass die Tugend zwar genüge um die Glückseligkeit aber nicht um die höchste Glückseligkeit herbeizuführen. Davon aber dass in einem Abschnitt des Stobäus der Tugend überhaupt die Fähigkeit abgesprochen wird glückselig zu machen war schon die Rede.[1] In einem andern Abschnitt (p. 262 ff.) dagegen, wie wir vermuthet haben (S. 711), wurde ihr diese Fähigkeit zugestanden. So stimmt dieser letztere Abschnitt wenigstens mit Antiochus' Lehre überein, und zwar ausser in der angegebenen Beziehung auch noch in der Kritik, die er an Kritolaos' Lehre übt. Ueber Kritolaos' Lehre sind wir unterrichtet durch Stobäus,[2] mit dessen Angabe die des Alexandriners Clemens[3]) übereinstimmt. Was der Peripatetiker an dieser Lehre tadelt, ist, dass danach auch die leiblichen und äusseren Güter als coordinirte Bestandtheile der Glückseligkeit

---

[1]) S. 711. Ich verweise insbesondere auf p. 280 f.: *ἐπεὶ καὶ ἐν κακοῖς ἀρετῇ χρήσαιτ' ἂν καλῶς ὁ σπουδαῖος, οὐ μήν γε μακάριος ἔσται, καὶ ἐν αἰκίαις ἀποδείξαιτ' ἂν τὸ γενναῖον, οὐ μὴν εὐδαίμων ἔσται. αἴτιον δὲ ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ καλῶν μόνον ἐστὶν ἀπεργαστικὴ καθ' ἑαυτήν, ἡ δ' εὐδαιμονία καὶ καλῶν κἀγαθῶν.* Ausserdem vergleiche man p. 286: *οὐ μὴν ὡς τὴν κακίαν αὐτάρκη πρὸς κακοδαιμονίαν, οὕτως καὶ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν.*

[2]) p. 56: *ὑπὸ δὲ τῶν νεωτέρων περιπατητικῶν τῶν ἀπὸ Κριτολάου τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον (τέλος λέγεται).*

[3]) Strom. II p. 179 Syll: *Κριτόλαος δὲ ὁ καὶ αὐτὸς περιπατητικὸς τελειότητα ἔλεγεν κατα φύσιν εὐροοῦντος βίου, τὴν ἐκ τῶν τριῶν γενῶν συμπληρουμένην προγονικην τελειότητα μηνύων* (über diese Worte s. o. S. 695 Anm.).



Digitized by Google

gelten.[1]) In diesem Tadel hat er Antiochus auf seiner Seite, dessen Vertreter Piso ebenfalls Kritolaos' Lehre, ohne diesen jedoch zu nennen, bespricht.[2]) Nur in dem Positiven was sie an deren Stelle setzen, gehen sie auseinander, indem Antiochus neben den Tugenden als wesentliche Bestandtheile der Glückseligkeit auch die leiblichen Güter, der Peripatetiker bei Stobäus aber nur die Tugenden anerkennt. Ent-

[1]) p. 266: *ἐπεὶ δὴ μεγάλη τῆς ἀρετῆς ἐστιν ὑπεροχὴ κατά τε τὸ ποιητικὸν καὶ κατὰ τὸ δι' αὑθ' αἱρετὸν παρὰ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθά, κατὰ τὸν λόγον οὐκ εἶναι συμπλήρωμα τὸ τέλος ἐκ τῶν σωματικῶν καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν, οὐδὲ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις. ὅθεν ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσι προηγουμέναις κατ' εὐχήν* (s. Exc. V). *τὰ δὲ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθὰ ποιητικὰ λέγεσθαι τῆς εὐδαιμονίας τῷ συμβάλλεσθαί τι παρόντα, τοὺς δὲ νομίζοντας αὐτὰ συμπληροῦν τὴν εὐδαιμονίαν ἀγνοεῖν ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστὶν ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται. τῶν δὲ σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν οὐδὲν οὔτε πρᾶξιν εἶναι καθ' ἑαυτὸ οὔθ' ὅλως ἐνέργειαν.* In demselben Sinne wird Kritolaos' Definition auch p. 58 kritisirt: *τοῦτο (τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον) δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν, οὐκ ὀρθῶς· οὐ γὰρ πάντα τἀγαθὰ μέρη γίνεται τοῦ τέλους· οὔτε γὰρ τὰ σωματικὰ οὔτε τὰ ἀπὸ τῶν ἐκτός, τὰ δὲ τῆς ψυχικῆς ἀρετῆς ἐνεργήματα μόνης. κρεῖττον οὖν ἦν εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ συμπληρούμενον ἐνεργούμενον, ἵνα τὸ χρηστικὸν τῆς ἀρετῆς ἐμφαίνηται.*

[2]) 67f.: quando igitur inest in omni virtute cura quaedam quasi foras spectans aliosque adpetens atque conplectens, exsistit illud, ut amici ut fratres ut propinqui ut adfines ut cives ut omnes denique — quoniam unam societatem hominum esse volumus, propter se expetendi sint. atqui eorum nihil est ejus generis, ut sit in fine extremo bonorum. ita fit ut duo genera propter se expetendorum reperiantur, unum quod est in eis in quibus conpletur illud extremum, quae sunt aut animi aut corporis; haec autem quae sunt extrinsecus, id est, quae neque in animo insunt neque in corpore ut amici ut parentes ut liberi ut propinqui ut ipsa patria, sunt illa quidem sua sponte cara sed eodem in genere quo illa non sunt.

Digitized by Google

gangen ist dieser Unterschied auch Zeller und Madvig nicht; sie haben ihm aber keine besondere Bedeutung beigelegt. Und doch verdient er unsere Beachtung nicht bloss deshalb weil er in Verbindung mit den anderen angeführten Umständen es unmöglich macht in der peripatetischen Darstellung des Stobäus den Ausdruck von Antiochus' Lehre zu sehen, sondern auch noch aus einem andern Grunde.

Die drei verschiedenen uns auf diese Weise entgegentretenden Ansichten über die Glückseligkeit beanspruchen alle drei als peripatetisch zu gelten. Dies gilt von der Ansicht des Antiochus nicht minder als von der des Kritolaos und des Peripatetikers bei Stobäus. Trotzdem unterliegt es keinem Zweifel, dass nur die Ansicht des letztgenannten der des Aristoteles entspricht, wie wir sie aus der nikomachischen Ethik kennen. Denn so schwankend auch Aristoteles in seiner Ausdrucksweise sein mag, so ist doch so viel klar, dass ihm als der eigentliche Grund der Glückseligkeit die tugendhafte Thätigkeit gilt und nur insofern sie diese unterstützen die andern, die leiblichen und äussern Güter, für ihn in Betracht kommen (Zeller II 620 f.). Und doch gibt auch Antiochus seine abweichende Ansicht, dass die Glückseligkeit durch die Tugenden und die leiblichen Güter constituirt wird, nicht als die peripatetische überhaupt sondern insbesondere als die des Aristoteles, mit der nach seiner Meinung die altakademische übereinstimmte.[1]) Wie vereinigt sich aber damit, dass gerade in der ethischen Hauptschrift des Aristoteles eine andere Ansicht vorgetragen wurde? Antiochus, scheint es, muss ein Mittel gehabt haben diesen naheliegenden gewichtigen Einwurf zu beseitigen, und welches

[1]) Wenigstens sagt Piso zu Anfang seiner Darstellung der Ethik (14): antiquorum autem sententiam Antiochus noster mihi videtur persequi diligentissime, quam eandem Aristoteli fuisse et Polemonis docet.

dieses Mittel war, das sagt uns vielleicht Piso, wenn er die nikomachische Ethik zwar erwähnt (12) aber für ein Werk nicht des Aristoteles sondern seines Sohnes erklärt.[1]) Denn dass dieser Zweifel an der Aechtheit nicht bloss ein flüchtiger durch den Titel hervorgerufener Einfall Ciceros war, zeigt unwiderleglich Diogenes Laertius, der Nikomachus den Sohn des Aristoteles als Gewährsmann dafür citirt, dass Eudoxus die Lust als das höchste Gut aufgestellt habe.[2]) Nur die leichte Art, mit der sich Piso über eine Begründung seiner Ansicht hinwegsetzt, mag Cicero zur Last fallen.[3]) Dagegen lässt sich nicht annehmen, dass auch Antiochus bloss, weil der Titel dies nicht geradezu ausschloss, ein so bedeutendes Werk dem Aristoteles abgesprochen habe. That er es trotzdem so müssen ihn gewichtigere Gründe dazu bestimmt haben, und vielleicht haben wir in dem angedeuteten einen derselben entdeckt.[4]) Denn warum sollte nicht Aristoteles in andern uns verlorenen Schriften wie nament-

---

[1]) Quare teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum, cujus accurate scripti de moribus libri dicuntur illi quidem esse Aristoteli. sed non video, cur non potuerit patris similis esse filius.

[2]) VIII 88: *φησὶ δ' αὐτὸν Νικόμαχος ὁ Ἀριστοτέλους τὴν ἡδονὴν λέγειν τὸ ἀγαθόν.* Vgl. Nic. Eth. X 2. Madvig exc. VII S. 842 hat mit Recht bemerkt, dass wir hier nicht bloss einen müssigen Einfall Ciceros vor uns haben. Anderer Ansicht als Antiochus war auch hier wieder Stobäus' Gewährsmann; denn ecl. II p. 74 wird Aristoteles im zehnten Buche der nikomachischen Ethik für dieselbe Lehre des Eudoxus citirt.

[3]) Auch die theodectische Rhetorik behandelt Cicero als ein Werk des Theodectes Orat. 172. 194. 218. Vgl. darüber noch Zeller II^b 76, 2.

[4]) Jedenfalls kann man daraus, dass die Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und Nikomachus bemerkt wird (12), nicht schliessen, dass Antiochus seine eigene Lehre auch in der nikomachischen Ethik wieder fand. Denn diese Uebereinstimmung bezieht sich nur auf den Gegensatz, in dem beide zu Theophrast stehen.

Digitized by Google

lich in den Dialogen sich über die Glückseligkeit in einer Weise geäussert haben, die der des Antiochus entweder wirklich näher stand oder sich doch in ihrem Sinne auslegen liess?[1]) War dann die nikomachische Ethik beseitigt,

[1]) Diese Vermuthung lässt sich noch mehr bestätigen. Es ist nämlich zu bemerken, dass in der Rhetorik des Aristoteles I 5 p. 1360^{b} 15 ff. Definitionen der *εὐδαιμονία* gegeben werden, die Antiochus' Auffassung derselben sehr nahe stehen: *ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετ' ἀρετῆς, ἢ αὐτάρκεια ζωῆς, ἢ ὁ βίος ὁ μετ' ἀσφαλείας ἥδιστος, ἢ εὐθενία κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων· σχεδὸν γὰρ τούτων ἓν ἢ πλείω τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες.* Dem entspricht es, wenn im Folgenden auch die leiblichen und äusseren Güter unter die Bestandtheile (*μέρη*) der Glückseligkeit gerechnet werden. Von der Definition der *εὐδαιμονία* dagegen, die wir aus der nikomachischen Ethik kennen, findet sich hier keine Spur. Nun wird man freilich sagen, Aristoteles stelle sich mit diesen Definitionen nur auf den populären Standpunkt. Hiergegen ist aber einmal einzuwenden, dass der Ansicht aller Menschen in ethischen Fragen Aristoteles auch seine eigene anzupassen liebte, und dass in Betreff der angeführten Definitionen alle Menschen übereinstimmen, hebt er ausdrücklich hervor (*ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες*). Ferner kann man den unwissenschaftlichen Charakter dieser Definitionen immerhin zugeben, so ist die Vermuthung dadurch noch nicht ausgeschlossen, dass diese Definitionen oder ihnen ähnliche Aristoteles selber in den Dialogen verwendet hatte, die ja ebenfalls, wenigstens wenn man sie mit dem Maasse der späteren Lehre des Aristoteles beurtheilte, nicht auf der vollen Höhe der Wissenschaft standen. Ja diese Vermuthung gewinnt eine gewisse Wahrscheinlichkeit, wenn wir auch sonst noch zwischen der Rhetorik und anderen aristotelischen Schriften eine ähnliche Verschiedenheit wahrnehmen wie sie zwischen diesen und den Dialogen stattgefunden hat. Diese Verschiedenheit bestand zum Theil darin, dass Aristoteles in den Dialogen noch gewisse platonische Lehren festgehalten hatte, die er später aufgegeben hat. Es ist also eine Verschiedenheit derselben Art, wenn in der Rhetorik I 11 p. 1369^{b} 33 f. Aristoteles eine Definition der *ἡδονή* gibt, die wir aus dem Philebus als die platonische kennen, in der nikomachischen Ethik aber


Digitized by Google

so hatte Antiochus freies Spiel und konnte seine Lehre für die aristotelische erklären.

(VII 12—13, X 2ff.) dieselbe verwirft. Das gleiche Verhältniss tritt uns entgegen bei Vergleichung der späteren Lehre des Aristoteles mit Rhet. I 10 p. 1369[a] 7 (und [b] 7 ff.); denn an dieser Stelle lässt er noch die platonische Dreitheilung der Seele in *λογισμός*, *θυμός* und *ἐπιθυμία* gelten. Gerade von dieser platonischen Lehre hat es überdies Heitz Die verlorenen Schriften des Aristoteles S. 171 wahrscheinlich gemacht, dass sie in einem der Dialoge, dem über die Gerechtigkeit (was dagegen den Eudemus betrifft, so vgl. Bernays Die Dial. S. 68), festgehalten wurde.

Digitized by Google

Die Schrift de officiis.

Ueber keine von Ciceros philosophischen Schriften sind wir, was die Quellen betrifft, so genau unterrichtet als über die Schrift von den Pflichten. Nach Ciceros eigenen bekannten Angaben hierüber kann es keinem Zweifel unterliegen, dass der grösste Theil der beiden ersten Bücher dem gleichnamigen Werke des Panätius entnommen ist und für die Kenntniss der Lehre dieses Stoikers in der Weise benutzt werden darf wie dies gelegentlich und für einen Theil in der Abhandlung über die Entwicklung der stoischen Philosophie geschehen ist (S. 374 S. 511 f.).[1] Aber auch für das dritte Buch, so weit hier überhaupt fremde Quellen benutzt sind, fehlt es nicht an Nachrichten. Durch diese Gunst des Schicksals liess man sich verführen die Quellenfrage bei dieser Schrift gar nicht ernsthaft zu stellen. Die Folge davon waren so oberflächliche Urtheile wie dass „als Hauptquelle die Stoiker dienten, besonders Panätius in den zwei

[1]) Heine in der Einleitung seiner Ausgabe S. 31 ff. hat es unternommen das Panätius und Cicero Gehörige zu sondern und dabei auch schon die philosophische Individualität des Panätius berücksichtigt, so dass er nicht ohne Weiteres diesem einen Gedanken abspricht weil derselbe mit der gewöhnlichen Lehre der Stoiker nicht übereinstimmt. Doch ist er hierin noch nicht weit genug gegangen. Denn die Scheidung zwischen Theorie und Praxis, die er (§ 32) für Cicero charakteristisch findet, darf nach dem früher (Die Entw. d. stoisch. Phil. S. 327) Bemerkten auch Panätius zugetraut werden.



ersten Büchern, im dritten Posidonius, ausserdem Diogenes aus Babylon, Antipater aus Tyrus, Hekaton, ferner Plato und Aristoteles".[1]) Auch die Bemerkungen, die wir in Heines Einleitung (§ 30) lesen, machen den Eindruck, als wenn ihr Verfasser die Quellenfrage in der Hauptsache für erledigt angesehen habe: sonst wäre er wohl den Spuren, die zu einer genaueren Beantwortung führen, sorgfältiger nachgegangen und hätte sich nicht von einem Theil derselben auf eine falsche Führte locken lassen.

Dass der Inhalt des ersten Buches seinem grössten und wesentlichen Theile nach von Panätius entlehnt ist, kann nicht bestritten werden; ebenso fest aber steht, dass der Schluss aus einer anderen Quelle stammt. Ciceros eigene

---

[1]) Teuffel in der Literaturgeschichte, der diese Worte entnommen sind, hat in ihnen ein doppeltes Versehen begangen. Erstens wenn er einmal so weitherzig sein und als Quellenschriftsteller jeden anerkennen wollte, der von Cicero einmal genannt oder citirt wurde, so musste er noch mehr namhaft machen als er gethan hat. Denn warum Aristoteles, der im ersten Buch einmal genannt (4), im zweiten und dritten je einmal citirt wird (II 56. III 35), dadurch ein grösseres Recht erhält in der Reihe der Quellenschriftsteller zu stehen als Theophrast, der ebenfalls im ersten Buch genannt wird (3) und aus dessen Schrift über den Reichthum im zweiten drei Aeusserungen mitgetheilt werden (56 und 64; denn obgleich die Schrift nur an der ersten Stelle genannt wird, so ist doch nach Ort und Inhalt des an zweiter Stelle Gesagten mehr als wahrscheinlich, dass auch dieses daraus genommen ist), ist schlechterdings nicht einzusehen. Mit demselben Recht könnten ausserdem auch Chrysipp und Dikäarch als Quellenschriftsteller aufgeführt werden, von denen jener III 42, dieser II 16 citirt wird. Noch gröber aber als dieses ist das zweite Versehen, dass Teuffel Antipater von Tyros, der II 86 erwähnt wird, offenbar mit Antipater von Tarsos verwechselt hat, der, da er beständig mit Diogenes zusammen genannt wird (III 51 f. 91), ebenso gut wie dieser unter den Quellenschriftstellern einen Platz verdient hätte.

Digitized by Google

Worte lassen darüber keinen Zweifel.[1]) Auch darauf kann man mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Antwort geben wo diese Quelle zu suchen ist. Denn da er in einem Briefe an Atticus[2]) Posidonius als den nennt dessen Schrift er bei der Abfassung seines Werkes benutzt hat und da auf Aeusserungen dieses Philosophen gegen den Schluss des Buches Bezug genommen wird,[3]) so muss wohl eine seiner Schriften dem betreffenden Abschnitte zu Grunde liegen. Dass Heine dies nicht bemerkt oder dass er diese Bemerkung nicht weiter verfolgt hat, ist um so wunderbarer als er doch selber auf eine Verschiedenheit aufmerksam macht die gerade diesen Schlussabschnitt von früheren Theilen des Buches trennt (vgl. zu 153). Denn während die Gerechtigkeit früher (20) nur als ein Verhältniss der Menschen unter einander erschien, wird sie in dem Schlussabschnitt auch auf die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen ausgedehnt.[4]) Diese innerhalb der Stoa nicht allein stehende Auffassung

---

[1]) 152: sed ab eis partibus, quae sunt honestatis, quem ad modum officia ducerentur, satis expositum videtur. eorum autem ipsorum, quae honesta sunt, potest incidere saepe contentio et comparatio de duobus honestis utrum honestius. qui locus a Panaetio est praetermissus.

[2]) XVI 11, 4: eum locum (honestum an utile officium sit) Posidonius persecutus est; ego autem et ejus librum arcessivi etc. Denn natürlich ist die Schrift des Posidonius eine gewesen, die nicht bloss diese eine Frage erörterte sondern von den Pflichten überhaupt handelte.

[3]) 159: sunt — quaedam partim ita foeda partim ita flagitiosa ut ea ne conservandae quidem patriae causa sapiens facturus sit. ea Posidonius conlegit permulta sed ita taetra quaedam ita obscena ut dictu quoque videantur turpia.

[4]) 152: illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos. Es war eine der Voreiligkeiten, die sich die Kritik gerade dieser Schrift gegenüber auch

Digitized by Google

der Gerechtigkeit haben wir doch besonderen Grund gerade Posidon zuzutrauen, der die Sittlichkeit und das höchste Gut des Menschen an die Religion d. i. die Abhängigkeit von der Gottheit knüpfte (vgl. Entw. d. stoisch. Phil. S. 534 f.). Aehnlich wie mit dem ersten steht es bei näherer Betrachtung auch mit dem zweiten Buche: während der grössere Theil von Panätius entnommen ist, kommt gegen den Schluss eine andere Quelle zum Vorschein. Auch hier handelt es sich um eine Lücke, die Panätius in der Pflichtenlehre gelassen und ein anderer Stoiker aus seiner Schule,[1] Antipater aus Tyrus, ergänzt hatte.[2] Da dieser Stoiker zu der Zeit als Cicero schrieb schon todt war, seine Aeusserung aber wie eine damals gethane im Präsens (censet) eingeführt wird, so kann es keine mündliche sondern muss eine schriftliche gewesen sein. Eine andere Frage ist, ob Antipaters Schrift Cicero selber vorlag oder ob ihm die aus ihr stammende Bemerkung durch Athenodorus Calvus zugekommen ist. Denn die summarische Uebersicht (*τὰ κεφάλαια*), die er sich von diesem geben liess,[3]) bezog sich vermuthlich auf

sonst hat zu Schulden kommen lassen, wenn Baiter Gerland folgend deorum et als Interpolation streichen wollte.

[1]) Antipater war laut dem herculanischen Verzeichniss ein Schüler des Stratokles, der selbst noch zu den unmittelbaren Schülern des Panätius gehörte. S. darüber Zeller III[a] S. 570 Anm.

[2]) 86: In his autem utilitatum praeceptis Antipater Tyrius, Stoicus, qui Athenis nuper est mortuus, duo praeterita censet esse a Panaetio, valetudinis curationem et pecuniae. Auf denselben Antipater führt man am natürlichsten auch zurück was über das Abwägen eines Nutzens gegen den anderen 88 gesagt wird: sed utilitatum comparatio quoniam hic locus erat quartus, a Panaetio praetermissus, saepe est necessaria: nam et corporis commoda cum externis et ipsa inter se corporis et externa cum externis comparari solent etc.

[3]) ad Att. XVI 11, 4, wo nach den oben S. 723, 2 angeführten Worten fortgefahren wird: et ad Athenodorum Calvum scripsi, ut ad

Digitized by Google

den gesammten von Panätius übergangenen Theil der Pflichtenlehre.

Weniger einfach liegt die Sache im dritten Buche. Teuffel wie schon bemerkt hielt für die Hauptquelle eine Schrift des Posidonius. Dass Cicero eine solche bei der Ausarbeitung dieses Buches vorlag, dürfen wir nach dem angeführten Briefe an Atticus annehmen. Dass dieselbe aber die Hauptquelle des Buches gewesen sei, folgt daraus noch nicht und wird durch die Aeusserung, die Cicero gerade in diesem Buche über Posidonius thut, höchst unwahrscheinlich.[1]) Denn wäre die Schrift des Posidonius die Hauptquelle gewesen, dann müssten aus ihr doch vor allen die Abschnitte stammen, in denen die zwischen Diogenes und Antipater schwebende Controverse erörtert wird (50 ff. 89 ff.). Dass dabei an der zweiten Stelle Hekaton als Gewährsmann citirt wird, liesse sich durch die Annahme erklären, dass bereits Posidon in dieser Weise seinen Mitschüler benutzt habe. Sehr glaublich ist das letztere indessen nicht. Was aber die Hauptsache ist, es würde aus dem Eingehen auf diese Controverse — da nach Ciceros Briefe an Atticus die Schrift des Posidonius doch nicht bloss eine historisch referirende gewesen sein kann — folgen, dass Posidonius das von Panätius offen gelassene Problem nicht wie ihm Cicero vorwirft zu kurz sondern im Gegentheil sehr ausführlich behandelt habe. Posidon kann daher nicht der gewesen sein,

---

me τὰ κεφάλαια mitteret, quae exspecto; quem velim cohortere et roges ut quam primum.

[1]) 8: quod eo magis miror (dass Panätius den Conflikt des Nutzens und der Tugend nicht behandelt hat), quia scriptum a discipulo ejus Posidonio est triginta annis vixisse Panaetium postea quam illos libros edidisset. quem locum miror a Posidonio breviter esse tactum in quibusdam commentariis, praesertim cum scribat nullum esse locum in tota philosophia tam necessarium.



an den Cicero sich im dritten Buche hielt. Es frägt sich ob Hekaton, für den Heine (Einl. § 30) eingetreten ist, ein grösseres Anrecht hat dafür zu gelten.

Für Hekaton spricht, dass er zweimal citirt wird (63. 89.). Aus der zweiten Stelle müssen wir schliessen, dass auch, was 50—56 über den zwischen Diogenes und Antipater geführten Streit mitgetheilt wird, auf ihn zurückgeht. Ferner stimmt zu Hekatons Weise besser als zu Posidons die lobende Erwähnung Chrysipps (42 scite Chrysippus ut multa. Vgl. ausserdem S. 607 ff.). Von Hekaton möchte man auch ableiten was zur Lösung der interessanten Frage bemerkt wird ob der Weise, wenn es sich um eine grosse Erbschaft handele, bei hellem Tage auf dem Markte tanzen werde.[1]) Denn es erinnert uns dies an Chrysipps Satz, dass der Weise, wenn ihm dafür eine grosse Geldsumme in Aussicht stehe, sich dreimal überschlagen werde.[2]) Auch die allgemeine

[1]) 93: quid? si qui sapiens rogatus sit ab eo, qui eum heredem faciat, cum ei testamento sestertium milies relinquatur, ut ante quam hereditatem adeat luce palam in foro saltet, idque se facturum promiserit, quod aliter heredem eum scripturus ille non esset, faciat quod promiserit necne? promisisset nollem et id arbitror fuisse gravitatis: quoniam promisit, si saltare in foro turpe ducet, honestius mentietur, si ex hereditate nihil ceperit quam, si ceperit, nisi forte eam pecuniam in rei publicae magnum aliquod tempus contulerit, ut vel saltare, cum patriae consulturus sit, turpe non sit. Vgl. auch 75. Dies wäre dann, wie die Vergleichung von L. 14. 15 D. de cond. instit. (28, 7) lehrt, ein Fall mehr, in dessen Behandlung die Stoiker der römischen Jurisprudenz vorgearbeitet hätten.

[2]) Plutarch de rep. Stoic. p. 1047 F: *καὶ κυβιστήσειν τρὶς* (*τὸν σοφὸν*) *ἐπὶ τούτῳ λαβόντα τάλαντον* (Baguet S. 322). Diese Aeusserung Chrysipps stammte ebenfalls aus einer Schrift *περὶ τοῦ καθήκοντος*. Zu beachten ist, dass Cicero dem Weisen eine solche Handlung nur gestatten will, wenn es das Wohl des Staates gilt. Ob diese Correctur der Chrysippischen Ansicht Cicero gehört oder schon von Hekaton vorgenommen worden war, vermag ich nicht zu entscheiden.

Digitized by Google

Erörterung, die 21—33 über den Konflikt von Nutzen und Tugend gegeben wird, wird man geneigt sein Hekaton zuzuschreiben, da sie mit bekannten Ansichten dieses Philosophen zum Theil in auffallender Weise übereinstimmt.[1]) Das Uebereinstimmende liegt darin, dass in einem Falle, in dem man anderer Ansicht sein könnte und Andere wohl auch

[1]) 29 wird die Frage aufgeworfen: nonne igitur sapiens, si fame ipse conficiatur, abstulerit cibum alteri, homini ad nullam rem utili? Die Antwort, die 30 darauf gegeben wird, lautet: si quid ab homine ad nullam partem utili utilitatis tuae causa detraxeris, inhumane feceris contraque naturae legem; sin autem is tu sis, qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati, si in vita remaneas, adferre possis, si quid ob eam causam alteri detraxeris, non sit reprehendendum; sin autem id non sit ejus modi, suum cuique incommodum ferendum est potius quam de alterius commodis detrahendum. non igitur magis est contra naturam morbus aut egestas aut quid ejus modi quam detractio atque adpetitio alieni, sed communis utilitatis derelictio contra naturam est; est enim injusta. itaque lex ipsa naturae, quae utilitatem hominum conservat et continet, decernet profecto ut ab homine inerti atque inutili ad sapientem, bonum, fortem virum transferantur res ad vivendum necessariae, qui si occiderit multum de communi utilitate detraxerit, modo hoc ita faciat ut ne ipse de se bene existimans seseque diligens hanc causam habeat ad injuriam. ita semper officio fungetur utilitati consulens hominum et ei, quam saepe commemoro, humanae societati. Hier wird ein Fall gesetzt, in dem der Nutzen und die Pflicht gegen unsere Mitmenschen mit einander in Conflikt zu kommen scheinen. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber heraus, dass auch hier schliesslich nur der Nutzen über unsere Handlungen entscheiden soll und dass nur wenn wir durch ihn uns leiten lassen wir in vollem Maasse auch die Pflichten der Menschlichkeit erfüllen. Ganz in derselben Weise hatte aber dieselbe Frage Hekaton entschieden, wie 89 lehrt: plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum, sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere: in utramque partem disputat sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate. Alles stimmt hier überein, der gesetzte Fall, das Erwägen der Sache von beiden Seiten (in utramque patrem disputare) und die schliessliche Entscheidung.


Digitized by Google

anderer Ansicht waren, der Nutzen zum alleinigen Maassstab des Handelns gemacht wird. Dieselbe Anschauungsweise begegnet uns auch 19. Wenn es im Allgemeinen, ist hier der Gedanke, Unrecht ist einen Menschen zu tödten besonders einen Verwandten, so kann es doch durch die besonderen Umstände Recht und Pflicht werden: denn Recht und Pflicht ist es einen Tyrannen zu tödten selbst wenn er ein Verwandter sein sollte. Das Wohl des Volkes, der Nutzen ist also hier der Maassstab für Pflicht und Recht.[1]) Dass

---

[1]) Quod potest majus esse scelus quam non modo hominem sed etiam familiarem hominem occidere? num igitur se astrinxit scelere, si qui tyrannum occidit quamvis familiarem? populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum existimat. vicit ergo utilitas honestatem? immo vero honestas utilitatem secuta est. Ich habe die letzten Worte so gegeben wie sie in den Handschriften stehen. In die neuesten Ausgaben ist seit Unger der Zusatz honestatem utilitas aufgenommen worden, so dass sie folgendermaassen lauten: „immo vero honestas utilitatem (sc. vicit): honestatem utilitas secuta est.“ Heine weiss gegen die handschriftliche Ueberlieferung nur einzuwenden, dass damit ein Bedingtsein, eine Abhängigkeit der Tugend vom Nutzen ausgesprochen, also der Gegensatz falsch sein würde. Aber was man an die Stelle der Ueberlieferung gesetzt hat gibt auch keinen richtigen Gedanken. Denn damit würde gesagt sein, dass die honestas, die sittliche Pflicht, den Nutzen besiegt hat, dass eine Handlung, die bloss mit Rücksicht auf die sittliche Pflicht und ohne Rücksicht auf den Nutzen gethan wurde, doch die allgemeine Billigung gefunden hat. In Wahrheit verhält sich aber die Sache gerade umgekehrt. Was gewöhnlich nicht für honestum gilt, nämlich einen Menschen zu tödten, das ist in diesem Falle durch den Nutzen, der daraus entsprang, zu einer pflichtmässigen und lobenswerthen Handlung geworden. Daran dass die Pflicht vom Nutzen abhängig gemacht wird, braucht nicht der geringste Anstoss genommen zu werden. Denn einen andern Maassstab für das was nach Umständen Pflicht ist (*τὸ κατὰ περίστασιν καθῆκον*, vgl. 19: saepe enim tempore fit ut, quod turpe plerumque haberi soleat, inveniatur non esse turpe), gibt es überhaupt nicht. Daher lesen wir 95: sic multa, quae honesta natura videntur esse,

Digitized by Google

Hekaton diesen Fall in derselben Weise behandelt hatte, sehen wir aus dem was 90 aus seiner Schrift angeführt wird: „quid? si tyrannidem occupare, si patriam prodere conabitur pater, silebitne filius?“ immo vero obsecrabit patrem, ne id faciat: si nihil proficiet, accusabit, minabitur etiam; ad extremum, si ad perniciem patriae res spectabit, patriae salutem anteponet patris.“ An die Stelle des Verwandten über-

---

temporibus fiunt non honesta. facere promissa, stare conventis, reddere deposita commutata utilitate fiunt non honesta. An sich also ist daran, dass die Pflicht vom Nutzen abhängig gemacht wird, kein Anstoss zu nehmen. Heine hebt aber weiter hervor, dass in der Ueberlieferung kein Gegensatz stattfindet wie er durch immo vero erfordert wird. Dabei übersieht er aber den Gegensatz, der durch „secuta est“ und „vicit“ hervorgerufen wird: nicht der Nutzen, ist der Sinn, hat die Pflicht besiegt, sodass eine pflichtwidrige aber nützliche Handlung allgemeines Lob geerntet hätte, sondern die Pflicht hat sich zu dem Nutzen gesellt, die Handlung ist ebendadurch dass sie nützlich war auch zu einer pflichtgemässen geworden. So zeigt sich auch hier, dass ein Conflikt zwischen Nutzen und Pflicht gar nicht eintreten kann. Ganz das Gegentheil dass nämlich ein Conflikt zwischen beiden stattfinde würden Ciceros Worte besagen, wenn wir den neuesten Herausgebern folgten; denn wenn gesagt wird „immo vero honestas utilitatem (sc. vicit)“, so setzt dies einen vorausgegangenen Conflikt voraus, in dem die Pflicht über den Nutzen Siegerin bleibt. Dass aber ein solcher Conflikt niemals stattfinde, ist ja gerade was sich Cicero fortwährend bemüht zu zeigen. Ausserdem müsste, wenn Ungers Auffassung der Worte richtig wäre, doch ein Wort darüber gesagt sein, welchen Nutzen der Tyrannenmörder der Pflicht aufopfert. Vollkommen klar ist in dieser Beziehung Ambrosius de off. cler. III 9, 60. Um zu zeigen dass diese Stelle keine genaue Parallele zu unserer ist und deshalb auch nicht als Beweis gegen die Richtigkeit der Ueberlieferung benutzt werden kann setze ich sie in ihrem Zusammenhange her: „Quam honestum quod cum potuisset regi inimico nocere, maluit parcere! Quam etiam utile quia successori hoc profuit ut discerent omnes fidem regi proprio servare nec usurpare imperium sed vereri. Itaque et honestas utilitati praelata est et utilitas secuta est honestatem.“

Digitized by Google

haupt ist hier der Vater getreten. Die Erörterung des Falls, wie er an erster Stelle gegeben wird, hängt aber eng zusammen mit einer Vertheidigung des Panätius gegen die Angriffe, die er sich durch seine Aufstellung eines Konfliktes zwischen Tugend und Nutzen zugezogen hatte. Ein solcher Konflikt, hatten die Gegner behauptet, ist unmöglich. Um diese Möglichkeit zu erklären unterscheidet Cicero eine doppelte Art von Pflichten, die vollkommenen und die unvollkommenen. Dass die vollkommenen Pflichten mit dem Nutzen nie in Konflikt kommen steht fest; dasselbe muss aber auch hinsichtlich der unvollkommenen oder mittleren angenommen werden. Doch findet hier ein Unterschied statt. Die vollkommenen Pflichten sind unwandelbar immer dieselben (*ἀεὶ καθήκοντα*), die mittleren wechseln mit den Umständen (*κατὰ περίστασιν καθήκοντα*). Innerhalb dieser letzteren ist es daher möglich, dass etwas was im Allgemeinen und unter anderen Umständen eine Pflicht war und dann auch mit dem Nutzen nicht collidirte, unter gewissen Umständen aufhört eine Pflicht zu sein. In diesem Falle tritt dann ein scheinbarer Konflikt zwischen Pflicht und Nutzen ein: der falsche Schein beruht aber darauf dass man immer noch für Pflicht hält was doch der veränderten Umstände halber aufgehört hat es zu sein. Als Beispiel wird nun der Mord benutzt, der im Allgemeinen verpönt, unter gewissen Umständen aber erlaubt ja Pflicht ist.[1]) Es liegt

---

[1]) 19: saepe — tempore fit, ut quod turpe plerumque haberi soleat, inveniatur non esse turpe. exempli causa ponatur aliquid quod pateat latius: quod potest majus esse scelus quam non modo hominem sed etiam familiarem hominem occidere? Vgl. zu „tempore", welches dem *κατὰ περίστασιν* entspricht, noch 32: Hujus generis quaestiones sunt omnes eae in quibus ex tempore officium exquiritur. Ejus modi igitur credo res Panaetium persecuturum fuisse, nisi etc. So kann das dritte Buch von Cicero an Att. XVI 11. 4 be-

Digitized by Google

daher nahe auch die Rechtfertigung des Panätius auf Hekaton zurückzuführen, dem sie ausserdem als Schüler sehr gut ansteht. Bestätigen kann man diese Vermuthung noch dadurch, dass die in demselben Abschnitt gegebene Definition des höchsten Gutes [1]) merkwürdig mit der übereinstimmt, die wir im dritten Buche der Schrift de finibus lesen; dass diese letztere aber in Hekatons Geiste ist, haben wir schon früher gefunden (S. 612). Die gleiche Grundanschauung, dass der Nutzen es ist, der unsere Pflichten regelt, begegnet uns auch 42 f. und 46 ff. und an beiden Stellen weisen die griechischen Beispiele auf eine griechische Quelle. Dass diese Hekatons Schrift war, scheint die lobende Erwähnung Chrysipps zu bestätigen, auf die schon hingewiesen wurde (S. 726).

Noch ein anderer Umstand spricht dafür, dass Hekatons Schrift im dritten Buche benutzt ist. Cicero rühmt sich der Selbständigkeit, mit der er gerade dieses Buch ausgearbeitet

---

zeichnet werden als handelnd περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος. Im Allgemeinen freilich gilt es von allen mittleren Pflichten, dass sie von den Umständen abhängig sind, also auch von den Pflichten, von denen im ersten und zweiten Buch die Rede ist. Doch tritt diese Eigenthümlichkeit der mittleren Pflichten erst recht hervor, wenn sie mit dem Nutzen in Conflikt kommen; insofern daher eine Erörterung dieses Conflikts den Inhalt des dritten Buches bildet, kann gesagt werden, dass gerade dieses Buch sich mit dem κατὰ περίστασιν καθῆκον beschäftige.

[1]) 13: quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent. Damit vgl. de fin. III 31: relinquitur ut summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere. Das Wesentliche und Uebereinstimmende in beiden ist, dass die Erfüllung der mittleren Pflichten mit in die Definition des höchsten Gutes aufgenommen ist.



habe.[1]) Da er trotzdem, wie schon aus dem Bisherigen sich ergibt, einer griechischen Quelle so viel entnommen hat, so würde dies eine auch in Ciceros Munde auffallende Uebertreibung sein, wenn wir nicht annehmen, dass sein griechischer Gewährsmann Hekaton war. Denn diesem gegenüber zeigt er insofern eine gewisse Selbständigkeit als er ihn zwar berücksichtigt aber gleichzeitig gegen ihn polemisirt. Hekaton hatte jeden Gewinn, der von den Gesetzen gestattet ist, auch moralisch für erlaubt gehalten: Cicero, der meint dass dann auch dolus malus im geschäftlichen Verkehr zulässig sein würde, erklärte sich deshalb gegen ihn.[2]) Dass seine Meinung von der Hekatons abweiche, deutet er nicht minder verständlich, wenn auch nur mit einigen Worten, 89 an: plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum, sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere: in utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate, ut putat, officium dirigit magis quam humanitate. Die Worte auf die es ankommt sind „ut putat". Sie zeigen uns dass was Hekaton Nutzen nennt Cicero nicht als solchen anerkannte; Cicero stimmte daher wohl mit Hekaton darüber überein dass der Nutzen recht verstanden

---

[1]) 34: hanc — partem relictam explebimus nullis adminiculis sed ut dicitur Marte nostro; neque enim quicquam est de hac parte post Panaetium explicatum, quod quidem mihi probaretur, de eis quae in manus meas venerunt.

[2]) 63: Hecatonem quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in eis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere sapientis esse nihil contra mores leges instituta facientem habere rationem rei familiaris. „neque enim solum nobis divites esse volumus sed liberis propinquis amicis maxumeque rei publicae: singulorum enim facultates et copiae divitiae sunt civitatis." huic Scaevolae factum de quo paulo ante dixi placere nullo modo potest; etenim omnino tantum se negat facturum compendii sui causa quod non liceat: huic nec laus magna tribuenda nec gratia est.

Digitized by Google

das Princip unseres Handelns sein solle, was aber im einzelnen Falle Nutzen sei darüber hatte er eine andere, man darf wohl sagen, minder banausische Ansicht. Der Gegensatz gegen Hekaton tritt aller Wahrscheinlichkeit nach auch noch an einer andern Stelle hervor. Dass die erste Erörterung der zwischen Diogenes und Antipater schwebenden Controverse, die an der Hand einzelner Fälle (49 ff.) gegeben wird, aus derselben Schrift Hekatons genommen ist wie die zweite unterliegt wohl keinem Zweifel. Gleichzeitig lässt sich aber in dieser Erörterung auch eine gewisse Vorliebe für Diogenes nicht verkennen. Oder sollte der Berichterstatter aus blosser Gerechtigkeit sich die Mühe genommen haben Gegengründe zu erdenken (52: respondebit Diogenes fortasse sic), mit denen Diogenes Antipaters Angriffe hätte abwehren können? Sehen wir ferner wie die Ansicht des Einen und des Andern (56) formulirt wird: sic ergo in quibusdam causis dubiis ex altera parte defenditur honestas, ex altera ita de utilitate dicitur, ut id quod utile videatur non modo facere honestum sit sed etiam non facere turpe. Diogenes' Meinung ging hiernach dahin dass der Nutzen der alleinige Maassstab unserer Handlungen, dass das Nützliche zu thun unsere Pflicht sei. Nun haben wir gesehen, dass dasselbe auch die Ansicht Hekatons war. Und dass dieser mit Diogenes auch in der Anwendung dieser Theorie auf die einzelnen Fälle des Lebens übereinstimmte, dass er jeden Gewinn, der nicht gegen die geschriebenen Gesetze verstiess (wie er z. B. durch Verschweigen der Mängel, mit denen eine zum Verkaufe angebotene Sache behaftet ist, vom Verkäufer erzielt werden kann), für erlaubt hielt, das müssen wir aus dem schon angeführten Vorwurf (S. 732, 2) schliessen, den Cicero (63) gegen ihn erhebt und aus dem Zusammenhang in dem er dies thut (vgl. hierzu S. 604 ff.). Dann müssen wir aber auch zugeben dass was Cicero von sich

Digitized by Google

aus zur Entscheidung der einzelnen Controversen und gegen Diogenes bemerkt,[1]) abermals gegen Hekaton gerichtet ist. Wie aber Cicero überall wo er auf eigenen Füssen steht, auf schwachen Füssen steht, so kann es uns auch nicht wundern, dass er anderwärts selber zu der Ansicht hinschwankt deretwegen er Hekaton tadelt.[2])

Ausser in der Freiheit die er sich nimmt sich eine eigene von der Hekatons abweichende Ansicht zu bilden tritt Ciceros Selbständigkeit noch in den Abschnitten hervor, in denen er seine Theorie durch Beispiele des römischen Lebens und Rechts erläutert. Diese Abschnitte bilden eine ununterbrochene Kette von 58—89; von da bis 99 folgt wieder ein Stück in dem Hekatons Name und die griechischen Beispiele griechischen Ursprung verrathen; dagegen ist das Weitere bis 116 wieder ganz der römischen Geschichte entnommen und muss deshalb als Ciceros eigene Arbeit gelten. Und doch ist Cicero vielleicht auch in diesen ihm gehörenden Theilen nicht ganz so unabhängig von seiner

[1]) 56: haec est illa quae videtur utilium fieri cum honestis saepe dissensio: quae diiudicanda est; non enim ut quaereremus exposuimus, sed ut explicaremus. non igitur videtur nec frumentarius ille Rhodios nec hic aedium venditor celare emptores debuisse; neque enim id est celare quicquid reticeas sed cum quod tu scias id ignorare emolumenti tui causa velis eos quorum intersit id scire. hoc autem celandi genus quale sit et cujus hominis, quis non videt? certe non aperti, non simplicis, non ingenui, non justi, non viri boni, versuti potius, obscuri, astuti, fallacis, malitiosi, callidi, veteratoris, vafri. haec tot et alia plura nonne inutile est vitiorum subire nomina?

[2]) Es ist schon darauf hingewiesen worden (S. 727, 1), dass nur mit anderen Worten im Wesentlichen dieselbe Frage sowohl 29f. als 89 besprochen wird. An der ersten Stelle erklärt Cicero selber sich dahin, dass der Weise um sich selbst zu erhalten andere minder nützliche Mitglieder der menschlichen Gesellschaft werde verhungern lassen; das ist aber dieselbe Antwort, die der zweiten Stelle zu Folge Hekaton auf diese Frage gab und die Cicero dort (wie sich aus „ut putat" ergibt) offenbar verwirft

Digitized by Google

griechischen Quellenschrift als es auf den ersten Anblick scheint. Denn die Annahme liegt sehr nahe, dass er ihr die verschiedenen Rubriken entnahm unter denen er dann selbständig seine Erörterungen anstellte. So war wie wir aus 49 ff. sehen, schon in der griechischen Quelle die Frage aufgeworfen worden wie weit Offenheit und Redlichkeit im geschäftlichen Verkehr zu treiben seien, eine Frage die von Cicero 58 ff. selbständig erörtert wird. Als Gegenstände der Erörterung konnten ferner schon in der griechischen Quelle bezeichnet sein die Fragen ob die Vernachlässigung gewisser Pflichten durch die hohen Ehren entschuldigt wird die uns dafür als Lohn zu Theil werden (79: at enim cum permagna praemia sunt est causa peccandi), ob die Macht jedes Mittel das zu ihr führt rechtfertigt (82: quid? qui omnia recta et honesta neglegunt, dum modo potentiam consequantur nonne idem faciunt etc.), ob man Verträge und Versprechen unter allen Umständen halten müsse (92: pacta et promissa semperne servanda sint). Dass diese und andere Fragen in der griechischen Quelle bunt durch einander geworfen waren, wird Niemand annehmen wollen. Als sachgemässeste Ordnung empfahl sich aber die nach den Haupttugenden, die mit dem Nutzen in Konflikt zu kommen schienen. Da nun diese Weise der Anordnung auch von Cicero vorgeschlagen (96) [1]) und für den letzten Theil seiner Darstellung auch

[1]) Ac de eis quidem quae videntur esse utilitates contra justitiam simulatione prudentiae, satis arbitror dictum. sed quoniam a quattuor fontibus honestatis primo libro officia duximus, in eisdem versemur, cum docebimus ea quae videantur esse utilia neque sint, quam sint virtutis inimica. ac de prudentia quidem, quam volt imitari malitia, itemque de justitia, quae semper est utilis, disputatum est. reliquae sunt duae partes honestatis, quarum altera in animi excellentis magnitudine et praestantia cernitur, altera in conformatione et moderatione continentiae et temperantiae. Ich stimme Heine zu, wenn er die von Anderen verworfenen Worte von ac de prudentia an bis zum Schluss



befolgt wird, so dürfen wir vermuthen, dass sie ebenfalls der griechischen Quelle entnommen ist. Dies aber zugegeben, dass Cicero aus der griechischen Quelle die Umrisse seiner Darstellung genommen hat, so werden wir in der Lösung der Quellenfrage einen Schritt weiter geführt. Denn einen solchen Umriss der Pflichtenlehre (τὰ κεφάλαια), wenigstens so weit sie nicht von Panätius behandelt worden war,[1]) hatte sich Cicero von Athenodorus Calvus erbeten (ad Att. XII 11, 4), und aus dem Lobe, das er dieser Schrift nach Empfang derselben spendet,[2]) dürften wir allein schon schliessen, dass er sie bei seiner Arbeit nicht unbeachtet gelassen hat. So werden wir von zwei Seiten darauf geführt, dass dieser Auszug, den Athenodorus aus der stoischen Pflichtenlehre gegeben hatte, die griechische Quelle von Ciceros drittem Buche war. Denn warum soll nicht aus derselben Quelle stammen was Cicero über Hekaton weiss? Das einzige ausführliche Citat aus Hekatons Schrift von den Pflichten (89 ff.) enthält nur eine Aufzählung verschiedener Streitfragen und knüpft an jede derselben eine kurze Lösung, trägt also ganz den Charakter eines Auszugs wie wir ihn für die Schrift des Athenodorus voraussetzen dürfen.

für ciceronisch erklärt. Die Annahme aber, dass diese Eintheilung nach den vier Haupttugenden Cicero erst später eingefallen und dass er sie nachträglich auch auf die frühere Darstellung bezogen habe, halte ich nicht für nöthig. Vielmehr ist sehr wohl möglich dass Cicero eine Eintheilung, die er bereits in seiner griechischen Quelle fand, confus zur Darstellung brachte und dass deshalb die Scheidung der Pflichten nach Gerechtigkeit und Weisheit nicht scharf genug hervortritt. Hat er doch auch in den Schlussabschnitt (116 ff.), der nur der Mässigung gewidmet sein sollte, die Besprechung anderer Tugenden eingemischt, sodass man über den eigentlichen Zweck desselben irre werden könnte.

[1]) Hiernach ist zu corrigiren was ich über diese Schrift Athenodors S. 326, 1 gesagt habe.

[2]) Ad Attic. XVI 14, 4: Athenodorum nihil est quod hortere: misit enim satis bellum ὑπόμνημα.

Digitized by Google

Excurs I.

(zu S. 134, 1)

Χρυσίππου. *Περὶ δὲ τῶν ἐκ τῆς οὐσίας στοιχείων τοιαῦτά τινα ἀποφαίνεται τῷ τῆς αἱρέσεως ἡγεμόνι Ζήνωνι κατακολουθῶν, τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα, ... καὶ φυτὰ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ εἰς ταῦτα διαλύεσθαι. τὸ δὲ ⟨πῦρ⟩ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι. τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν. συνίστασθαι δ' ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ καὶ χεόμενα εἰς τοῦτο ἔσχατον τελευτᾶν· παρ' ὃ καὶ στοιχεῖον λέγεσθαι, ὃ πρῶτον ἕστηκεν οὕτως, ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ' αὑτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν λοιπῶν χύσιν καὶ διάλυσιν δέχεσθαι εἰς αὑτό. κατὰ μὲν τὸν λόγον τοῦτον αὐτοτελῶς λεγομένου τοῦ πυρὸς στοιχείου, οὐ μετ' ἄλλου γάρ* (Diels schlägt st. *γὰρ* vor *γίγνεσθαι*. Da aber hierzu nur *πῦρ* Subject sein könnte, müssten doch wohl vorher die Genitive in Accusative umgewandelt und *λεγόμενον τὸ πῦρ στοιχεῖον* geschrieben werden.)· *κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ' ἄλλων συστατικὸν εἶναι, πρώτης μὲν γινομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δ' ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δ' ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ. λέγεσθαι*



⟨δὲ⟩ πῦρ τὸ πυρῶδες πᾶν καὶ ἀέρα τὸ ἀερῶδες καὶ ὁμοίως τὰ λοιπά. τριχῶς δὲ λεγομένου κατὰ Χρύσιππον τοῦ στοιχείου, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τοῦ πυρὸς διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν· καθ' ἕτερον δέ, καθ' ὃ λέγεται τὰ τέτταρα στοιχεῖα πῦρ ἀὴρ ὕδωρ γῆ (ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε, διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῷα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἑνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος· διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστιν εἰλικρινές)· κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὐτοῦ ὁδῷ μέχρι τέλους καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῇ ὁμοίᾳ ὁδῷ. γεγονέναι δ' ἔφησε καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις περὶ στοιχείου, ὡς ἔστι τό τε δι' αὐτοῦ εὐκινητότατον καὶ ἡ ἀρχὴ ⟨καὶ ὁ⟩ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις φύσιν ἔχουσα τοιαύτην, ὥστε γῆν τε κινεῖν κάτω πρὸς γῆν τὴν τροφήν, καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ, εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ τὸ αὐτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ. Ich habe den Text nach Diels Doxogr. S. 458 gegeben. In den Worten *κατὰ μὲν τὸν λόγον τοῦτον κτλ.* wird eine doppelte Bedeutung des Wortes *στοιχεῖον* unterschieden, die eine die absolute (*αὐτοτελῶς λεγομένου*), die durch die Worte *τὸ δὲ πῦρ κατ' ἐξοχὴν κτλ.* soeben näher erläutert worden ist, die andere die relative, wonach *στοιχεῖον* genannt wird, was erst in Beziehung auf anderes, mit anderem zusammen dieses Namens würdig ist. Von der letzteren Bedeutung ist in den Worten *κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ' ἄλλων συστατικὸν εἶναι κτλ.* die Rede und dass *κατὰ τὸν πρότερον* sc. *λόγον* sich auf den Anfang des Abschnittes *τέτταρα λέγων εἶναι στοιχεῖα* bezieht, hatte schon Heeren bemerkt. Es ist die zweite Bedeutung also diejenige, in welcher wir *στοιχεῖον*

brauchen, wenn wir eins der vier Elemente damit bezeichnen. Man sollte nun meinen, diese doppelte Bedeutung des Wortes wäre in dem ersten Theile des Abschnittes bis *καὶ ὁμοίως τὰ λοιπὰ* zur Genüge erörtert worden. Trotzdem kommt der mit den Worten *τριχῶς δὲ λεγομένου κατὰ Χρύσιππον* beginnende Theil darauf wieder zurück. Eine Recapitulation, wobei man statt *τριχῶς δὲ* schreiben könnte *τρ. δή*, kann man darin nicht sehen, einmal weil dann eine Begründung, dass man die vier Elemente *στοιχεῖα* nennen dürfe, wie sie in *ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς κτλ.* gegeben wird, überflüssig wäre und zweitens und hauptsächlich deshalb, weil, nachdem erst eine zweifache Bedeutung des Wortes unterschieden war, die Recapitulation nicht mit *τριχῶς* beginnen konnte. Die Worte beabsichtigen also etwas Neues zu geben. Darin dass die schon aus dem Vorhergehenden bekannte Unterscheidung erst jetzt als chrysippisch bezeichnet wird, kann dasselbe nicht liegen; denn nach dem Titel *Χρυσίππου* kann auch das Subjekt zu dem *ἀποφαίνεται* des Anfangs kein anderes als dieser Philosoph gewesen sein, und wir wissen daher längst, dass er es war, der die zwei Bedeutungen von *στοιχεῖον* unterschied. So viel ist klar, der erste Theil des Abschnittes und der zweite mit *τριχῶς δὲ* beginnende vertragen sich nicht mit einander, wenn wir annehmen, dass in dem einen sogut wie in dem anderen die Ansicht Chrysipps mitgetheilt wird. Ist also etwa der Titel *Χρυσίππου* ein Irrthum, und als Subjekt zu *ἀποφαίνεται* nicht Chrysipp, sondern Arius Didymus zu denken? Diese an sich nicht glaubwürdige Vermuthung wird durch einen Blick mehr auf den Inhalt des ersten Theils zur Genüge widerlegt. Hier wird die Erklärung von *στοιχεῖον* im absoluten Sinne gegeben, in welchem Sinne das Feuer diesen Namen verdient. Der Kern dieser Erklärung ist derselbe wie in der zu Anfang des zweiten Theils ausdrücklich auf Chrysipp zurück-

Digitized by Google

geführten. Aber um wie viel wortreicher ist die erste Erklärung, und zwar in einer Weise wortreich, die statt aufzuklären nur verwirrt. Denn man stelle doch einmal, was jetzt im Text nach einander folgt, neben einander:

τὸ δὲ πῦρ κατ᾽ ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολήν, καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι. τοῦτο δὲ μὴ ἐπιδέχεσθαι τὴν εἰς ἄλλο χύσιν ἢ ἀνάλυσιν.

συνίστασθαι δ᾽ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ καὶ χεόμενα εἰς τοῦτο ἔσχατον τελευτᾷν, παρ᾽ ὃ καὶ στοιχεῖον λέγεσθαι, ὃ πρῶτον ἕστηκεν οὕτως ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἀπὸ τῶν λοιπῶν χύσιν καὶ διάλυσιν δέχεσθαι εἰς αὐτό.

Verhält sich nicht beides zu einander wie verschiedene Scholien desselben Textes? Und zwar würden dieser Text zu sein sich vollkommen eigenen die Anfangsworte des zweiten Theils *λεγομένου κατὰ Χρύσιππον τοῦ στοιχείου, καθ᾽ ἕνα μὲν τρόπον τοῦ πυρός, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῖ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν.* Nur in einem Stücke unterscheidet sich das zweite Scholion, wenn ich diesen Namen der Kürze halber brauchen darf, von dem ersten so, dass es wenigstens eine Erwähnung verdient, das ist in dem an *στοιχεῖον* angefügten Relativsatze *ὃ πρῶτον ἕστηκεν οὕτως ὥστε σύστασιν διδόναι ἀφ᾽ αὐτοῦ καὶ ἀπὸ τῶν λοιπῶν χύσιν καὶ διάλυσιν δέχεσθαι εἰς αὐτό.* Aber seine Sache wird dadurch nicht verbessert, sondern verschlimmert. Denn während doch eine Erklärung von *στοιχεῖον* im ersten absoluten Sinne gegeben werden soll, enthalten die citirten Worte die Erklärung der dritten Bedeutung, die wir gegen Ende des Abschnittes in folgenden Worten lesen: *κατὰ τρίτον δὲ λόγον λέγεται στοιχεῖον εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ᾽ αὐτοῦ ὁδῷ μέχρι τέλους, καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῇ ὁμοίᾳ*

Digitized by Google

ὁδῷ. Denn dass *σύστασιν* für *γένεσιν* gesetzt worden und *ὁδῷ μέχρι τέλους* fortgefallen ist, macht für das Wesen der Erklärung, die darum doch dieselbe bleibt, nichts aus. Wie die Erklärung beschaffen ist, die von *στοιχεῖον* im absoluten Sinne gegeben wird, haben wir gesehen. Werfen wir nun auch einen Blick auf die andere, die sich auf *στοιχεῖον* im relativen Sinne bezieht. Sie beginnt mit den Worten *κατὰ δὲ τὸν πρότερον καὶ μετ' ἄλλων συστατικὸν εἶναι,* und gibt sich hierdurch deutlich als diejenige zu erkennen, die *στοιχεῖον* in dem Sinne erklären will, in dem man es gebrauchte um die vier Elemente zu bezeichnen. *Κατὰ τὸν πρότερον* und *μετ' ἄλλων* lassen darüber keinen Zweifel, und man muss wirklich diese Ueberzeugung sehr befestigen, wenn sie nicht durch das Folgende erschüttert werden soll. Als Begründung nämlich, warum man unter *στοιχεῖον* ausser dem Feuer auch die drei übrigen Elemente befassen könne, soll Folgendes dienen: *πρώτης μὲν γιγνομένης τῆς ἐκ πυρὸς κατὰ σύστασιν εἰς ἀέρα μεταβολῆς, δευτέρας δ' ἀπὸ τούτου εἰς ὕδωρ, τρίτης δ' ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ ἀνάλογον συνισταμένου τοῦ ὕδατος εἰς γῆν. πάλιν δὲ ἀπὸ ταύτης διαλυομένης καὶ διαχεομένης πρώτη μὲν γίγνεται χύσις εἰς ὕδωρ, δευτέρα δὲ ἐξ ὕδατος εἰς ἀέρα, τρίτη δὲ καὶ ἐσχάτη εἰς πῦρ.* Der Gedanke dieser Worte ist aber kurz gefasst nichts weiter als dass Alles zuerst aus dem Feuer hervorgeht und schliesslich auf dem Wege der Veränderung wieder dahin zurückkehrt, d. h. es wird hier um den relativen Gebrauch von *στοιχεῖον* zu rechtfertigen ganz derselbe Umstand geltend gemacht, der unmittelbar vorher benutzt worden war um den absoluten zu rechtfertigen. Man vergleiche doch nur einmal das erste der beiden Scholien: *τὸ δὲ πῦρ κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον λέγεσθαι διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ πρώτου τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολήν, καὶ εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι.* Ein Unterschied freilich lässt sich nicht

Digitized by Google

verkennen, dass nämlich hier, wo es sich um die Rechtfertigung des relativen Gebrauchs handelt, die verschiedenen Stufen der *μεταβολὴ* durch die Namen der verschiedenen Elemente genau bezeichnet werden, in den beiden Scholien dagegen nur das Feuer als Anfang und Ende der *μεταβολαὶ* genannt wird. Dadurch tritt allerdings in jenem Falle die Mitwirkung auch der übrigen Elemente am Naturprozess deutlicher hervor; an der Sache wird aber dadurch nicht das Geringste geändert, da in dem einen wie dem andern Falle der Uebergang der Elemente es ist, auf den man sich beruft. Einem halbwegs klaren Kopfe konnte es nicht begegnen in dieser Weise eine Verschiedenheit der Darstellungsform mit einer Verschiedenheit der Sache zu verwechseln. Jedenfalls ist es Chrysipp nicht begegnet. Auch er nahm an, dass man *στοιχεῖον* ausser in dem absoluten Sinne, in dem nur das Feuer auf diesen Namen Anspruch hat, noch in einem anderen brauchen könne, in dem auch die übrigen Elemente daran Theil haben, begründete dies aber anders, denn in seinem Sinne heisst es bei Stobäus: *λέγεται τὰ τέτταρα στοιχεῖα πῦρ ἀὴρ ὕδωρ γῆ, ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε, διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῷα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη διὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἑνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος· διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστιν εἰλικρινές.* Der Gedanke ist, dass *στοιχεῖον* in einem relativen Sinne gebraucht und von vier *στοιχεῖα* gesprochen werden kann, wenn wir auf die letzten Bestandtheile der Dinge in dieser gegenwärtigen Welt sehen. Das sind die vier *στοιχεῖα,* einzeln oder verbunden, wie durch Beispiele anschaulich gemacht wird. Etwas anderes ist es, wenn nach dem absoluten Anfang und Ende der in der Natur herrschenden Veränderung (*μεταβολή*) gefragt wird; *στοιχεῖον* in diesem Sinne ist nur das Feuer. Jetzt sieht

Digitized by Google

man erst recht ein, wie sehr zur Unzeit sich vorher der angebliche Chrysipp, als er die Aufstellung von vier *στοιχεῖα* rechtfertigen sollte, des ewigen Kreislaufs der Elemente erinnerte; denn dadurch wird der Begriff des *στοιχεῖον*, in dem das Merkmal des relativ oder absolut Bleibenden und Beständigen wesentlich ist, gerade aufgehoben. Die Confusion des Denkens, die sich hierin kund gibt, ist vollkommen würdig des Verfassers der beiden Scholien, und es liegt, da auch die Darstellung eine zusammenhängende ist, kein Grund vor zu zweifeln, dass der ganze Abschnitt von *τὸ δὲ πῦρ κατ᾿ ἐξοχὴν* an bis *καὶ ὁμοίως τὰ λοιπὰ* das Werk eines Geistes und einer Hand ist. Natürlich werden wir von Arius Didymus nicht so gering denken ihn für den Verfasser zu halten. Mein Interesse erheischt es hier nicht die Persönlichkeit desselben festzustellen, sondern die Grenzen seiner Thätigkeit zu bestimmen. Durch den angezeigten Abschnitt ist dies noch nicht geschehen. Wir treffen auf seine Spur noch einmal, wo es sich um die dritte Bedeutung von *στοιχεῖον* handelt: *κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ᾿ αὑτοῦ ὁδῷ μέχρι τέλους, καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῇ ὁμοίᾳ ὁδῷ.* Wenn wir nichts weiter als dieses über die dritte Bedeutung von *στοιχεῖον* erführen, so wären wir in Verlegenheit, worauf ich schon vorhin hindeutete, sie von der ersten zu trennen; denn beide Mal wird *στοιχεῖον* dasjenige genannt, aus dem alle Dinge nach bestimmten Gesetzen ihren Ursprung nehmen und zu dem sie nach denselben Gesetzen wieder zurückkehren. Zellers Ansicht III[a] 182, 2, in einem dritten Sinne sei jeder Stoff, aus dem etwas entsteht, *στοιχεῖον* zu nennen, verdeckt nur die Verlegenheit einen Unterschied zu finden. Der Unterschied, wenn wir von dem unwesentlichen *γένεσιν* absehen, liegt nur in dem unbestimmten *ὁδῷ*, das an die Stelle von *κατὰ μετα-*



βολὴν getreten ist. Dies ist auffallend, da *ὁδῷ* nicht bloss der minder bestimmte sondern auch ein seltenerer Ausdruck ist. Ein Blick auf die folgenden Worte bei Stobäus löst uns das Räthsel: *γεγονέναι δ' ἔφησε καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις περὶ στοιχείου, ὡς ἐστὶ τό τε δι' αὐτοῦ εὐκινητότατον καὶ ἡ ἀρχὴ ⟨καὶ ὁ⟩ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις, φύσιν ἔχουσα τοιαύτην ὥστε γῆν τε κινεῖν κάτω πρὸς γῆν τὴν τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ ἀφ' ἑαυτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ.* Fragen wir in welchem Verhältnisse diese Worte zu dem Vorhergehenden stehen, so kann es gar nicht anders sein als dass sie sich ebenfalls auf die dritte Bedeutung von *στοιχεῖον* beziehen; wäre dies nicht der Fall, so hätte Chrysipp (*ἔφησε*) vier verschiedene Bedeutungen unterschieden, es sind uns aber vorher nur drei angekündigt worden. Und wirklich zeigen auch beide Erklärungen darin ihre Verwandtschaft, dass in beiden von der *μεταβολὴ* nicht die Rede ist, dass in beiden wie schon erwähnt der Ausdruck *ὁδῷ* sich findet. Neben einander können freilich beide Erklärungen ursprünglich nicht gestanden haben, und die Anfangsworte des zweiten *γεγονέναι δ' ἔφησε καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις* zeigen deutlich, dass wer so schrieb nicht schon Erklärungen derselben Art mitgetheilt hatte. Welche Erklärung die ursprüngliche ist, darüber kann kein Zweifel sein. Denn während die erste unklar ist und die erste und dritte Bedeutung von *στοιχεῖον* wie wir sahen zusammenwirft, trägt die zweite einen eigenthümlichen Charakter und bestimmt zum Unterschiede von der früheren Definition das *στοιχεῖον* nicht als ein stoffliches Princip, sondern, wenigstens in erster Linie, als das den Stoff bewegende Princip. Diesen eigenthümlichen Charakter erkannte der Urheber der parallelen Erklärung nicht, sondern hielt sich an das Aeusserliche; daher kommt es, dass in seiner Erklärung an das Original

Digitized by Google

nur noch das Fehlen der μεταβολὴ und der Ausdruck ὁδῷ erinnert. Der Verfasser dieser Erklärung hat also allen Anspruch für einen Geistesverwandten dessen zu gelten, dem wir die parallelen Erklärungen der ersten und zweiten Bedeutung von στοιχεῖον zugewiesen haben. Ja wenn wir auf ihre Ausdrucksweise sehen, so müssen wir beide für identisch erklären. Denn κατὰ τρίτον λόγον beginnt die parallele Erklärung der dritten Bedeutung, mit Bezug auf die erste und zweite war früher κατὰ τὸν λόγον τοῦτον und κατὰ τὸν πρότερον gesagt worden: wir haben also eine zusammenhängende Darstellung beginnend mit dem Abschnitt, der von τὸ δὲ πῦρ κατ' ἐξοχὴν bis καὶ ὁμοίως τὰ λοιπὰ oder, was ich zweifelhaft lassen muss, bis ἐσχάτη εἰς πῦρ sich erstreckt, und fortgesetzt in den Worten von κατὰ τρίτον λόγον bis τῇ ὁμοίᾳ ὁδῷ. — Nachdem wir die nichtchrysippischen oder richtiger die nicht Arius Didymus gehörenden Bestandtheile aus Stobäus entfernt und so beide Philosophen nicht bloss gegen den Vorwurf der Geschwätzigkeit, den Diels S. 75 gegen sie erhebt, sondern auch gegen den schlimmeren einer vollständigen Verworrenheit des Denkens vertheidigt haben, können wir versuchen aus der Betrachtung dessen, was wirklich dem Chrysipp gehört, noch einigen Nutzen zu ziehen. Die Worte, welche die Erklärung der dritten Bedeutung von στοιχεῖον enthalten, sind arg verderbt: γεγονέναι δ' ἔφησε καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις περὶ στοιχείου, ὡς ἔστι τό τε δι' αὑτοῦ εὐκινητότατον καὶ ἡ ἀρχὴ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις φύσιν ἔχουσα τοιαύτην, ὥστε γῆν τε κινεῖν κάτω πρὸς γῆν τὴν τροφήν, καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ, εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ τὸ αὐτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ. Dass in den Schlussworten das überlieferte τὸ αὐτῆς nicht haltbar ist, hatte schon Zeller III[a] 183, 1 erkannt und deshalb statt τὸ vorgeschlagen ἐξ zu schreiben. Dem Gedanken

Digitized by Google

nach traf er damit gewiss das Richtige, der Form nach hat es wahrscheinlich Meineke gefunden, wenn er ἀφ' αὐτῆς vermuthete. Diels änderte abermals ἀφ' ἑαυτῆς. Zu minder sicheren Ergebnissen sind die Versuche gelangt auch das Uebrige herzustellen. Sehr nahe lag es zwischen die Worte ἡ ἀρχὴ und λόγος einzuschieben καὶ ὁ: daher lesen wir schon bei Meineke ἡ ἀρχὴ καὶ ὁ λόγος καὶ ἡ ἀΐδιος δύναμις. Und möglicher Weise ist dies auch das Wahre. Es lässt sich aber auch die Möglichkeit denken, dass λόγος zur Erklärung über ἀρχὴ oder ἀΐδιος δύναμις geschrieben war und erst von da in den Text kam. Diese Möglichkeit ist keine leere, sondern hat einen guten Grund, der ihre Annahme empfiehlt. Offenbar sollen hier alle die Eigenschaften angegeben werden, die das Wesen in sich vereinigen muss, dem der Name στοιχεῖον gebührt. Zum Begriffe des στοιχεῖον gehört es in den verschiedensten Dingen zu sein: diese Fähigkeit besitzt jenes Wesen, da es εὐκινητότατον ist. Das στοιχεῖον darf aber seine Existenz nicht von einem anderen ableiten: daher wird schon dem εὐκινητότατον ein δι' αὐτοῦ hinzugefügt und derselbe Gedanke umfassender durch ἡ ἀρχὴ ausgesprochen. Das στοιχεῖον ist endlich das im Wechsel Bleibende: das deutet die ἀΐδιος δύναμις an. Nun ist allerdings nach stoischer Vorstellung dasjenige Wesen, das alle diese Eigenschaften vereinigt und daher auf den Namen στοιχεῖον ein vorzügliches Recht hat, eben der λόγος. Trotzdem würde er hier zwischen den übrigen Appellativen an unrechter Stelle sein, da wenigstens bei den Stoikern er nicht mehr die Bedeutung eines Appellativums sondern eines Eigennamens hatte. Sonst müssten wir auch fragen, warum denn nicht das Feuer geradezu genannt und statt dessen die appellative Bestimmung τὸ δι' αὑτοῦ εὐκινητότατον gewählt wird. Aber zugegeben, dass λόγος noch appellative Bedeutung hatte, dass er also etwa das Gesetz oder die Ordnung bezeichnete: was

Digitized by Google

hat diese Bestimmung mit dem Begriff *στοιχεῖον* zu thun? Man wird also gut thun *καὶ ὁ λόγος* nicht ohne Weiteres in den Text aufzunehmen, wie Meineke gethan hat, sondern vorsichtiger Weise mit Diels *καὶ ὁ* in Klammern einschliessen. Aerger ist der Text in den folgenden Worten entstellt worden: *ὥστε γῆν τε κινεῖν κάτω πρὸς γῆν τὴν τροφήν, καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ.* Diels vermuthet in der Anmerkung, etwa Folgendes möge das Richtige sein: *ὥστε πάντων ποιεῖν κάτω πρὸς γῆν τὴν τροπήν, καὶ ἀπὸ γῆς τροπὴν ἄνω πάντῃ κύκλῳ.* Darin rührt *τροπὴν* st. *τροφὴν* und *ἀπὸ γῆς τροπὴν* st. *ἀπὸ τῆς τροφῆς* von Usener her. Dass diese Vermuthung bestechend ist, lässt sich nicht leugnen; ob sie Stich hält, wird sich zeigen. Zunächst kann ja darüber kein Zweifel sein, dass *τροπήν τινος ποιεῖν* seinem ursprünglichen Sinne nach das bedeuten kann, was es hier bedeuten soll, und allbekannt ist auch, dass von Heraklit her bei den Stoikern *τροπὴ* gebräuchlich war um die Umwandlung der Elemente zu bezeichnen. Trotzdem muss es, bis ein Beispiel beigebracht ist, zweifelhaft bleiben, ob ein Grieche so, wie es nach Useners Vermuthung geschehen wäre, schlechthin *τροπήν τινος ποιεῖν* für *τρέπειν τι* (dieses lesen wir in demselben Zusammenhange bei Diog. L. VII 136: *κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν καθ᾽ αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι᾽ ἀέρος εἰς ὕδωρ*) gesagt haben würde. Denn nach den mir vorliegenden Beispielen scheint es, dass an *τροπήν τινος ποιεῖν* die engere Bedeutung von „in die Flucht schlagen“ haftete. Nun könnten auch wir Deutschen von einer Flucht von Körpern reden, würden aber nicht von der Ursache derselben sagen, dass dieselbe jene Körper in die Flucht geschlagen habe. Ferner spricht gegen die Vermuthung von Usener und Diels, dass dieselben um sich nicht allzu weit vom Buchstaben zu entfernen genöthigt sind das eine Mal den Artikel zu *τροπὴν* hinzuzufügen (*πρὸς γῆν τὴν τροπήν*),


Digitized by Google

das andere Mal ihn fortzulassen (ἀπὸ γῆς τροπήν). Ich wüsste nicht, wodurch eine solche Ungleichmässigkeit hier gerechtfertigt wäre. Endlich glaube ich, dass weder Usener noch Diels, wenn sie frei von der handschriftlichen Ueberlieferung denselben Gedanken hätten ausdrücken sollen, sich die Mühe gemacht hätten, τροπὴν zu wiederholen; beide, vermuthe ich, würden vielmehr etwa so geschrieben haben: ὥστε πάντων ποιεῖν τὴν τροπὴν κάτω πρὸς γῆν καὶ ἀπὸ γῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ. Auf diesem Wege kann also der Ueberlieferung nicht geholfen werden. Sehen wir uns dieselbe einmal näher an, zunächst die Worte κάτω πρὸς γῆν τὴν τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω. Es ist unmöglich zu verkennen, dass hier ein Gegenstand durch chiastische Wortstellung noch mehr hervorgehoben werden soll: die Stellung von κάτω und ἄνω vor und nach dem dazu gehörigen Begriff scheint mir darüber keinen Zweifel zu lassen. Alles entspricht sich auf den beiden Seiten des Gegensatzes, so ausser ἄνω und κάτω, τροφῆς dem τροφήν, ἀπὸ dem πρός. Ein vollkommenes Entsprechen wird nur dadurch gehindert, dass die einander entgegengesetzten Präpositionen zu verschiedenen Substantiven gezogen sind, πρὸς zu γῆν und ἀπὸ zu τροφῆς. Da die Worte ἀπὸ τῆς τροφῆς tadellos sind, so können wir nur versuchen das Vorhergehende zu ändern; denn dass die Worte πρὸς γῆν τὴν τροφὴν unrichtig überliefert sind, ist keinem Zweifel unterworfen. Aber auch die Art der Aenderung kann wenigstens innerhalb dieses engeren Rahmens der Betrachtung nicht zweifelhaft sein, da der durch die Ueberlieferung angezeigte Chiasmus vollendet wird durch die Streichung von γῆν und dieses γῆν leicht entstanden sein kann entweder durch Dittographie von τὴν oder als Erklärung von τροφήν. Somit hätten wir von dem angegebenen Standpunkt aus mit voller Sicherheit hergestellt κάτω πρὸς τὴν τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω. Es frägt sich ob von einem höheren Standpunkte aus, wenn die frag-

Digitized by Google

lichen Worte in einem grösseren Zusammenhange betrachtet werden, die Ueberlieferung nicht in einem anderen Lichte erscheint. Diesen höheren Standpunkt hat vielleicht Usener eingenommen und an *τροφὴν* und *τροφῆς* sich deshalb gestossen, weil in diesem Zusammenhange von einer *τροφὴ* nicht die Rede sein könne. Und doch ist dasjenige, von dessen Nahrung hier allerdings die Rede sein könnte, eben das *στοιχεῖον,* dessen Beschaffenheit vorher von den Worten *δι' αὐτοῦ* an umschrieben worden ist. Denn nach stoischer Lehre nähren sich sämmtliche Gestirne von der Erde und dem Meere (vgl. Zeller III[a] 189, 4), in den Gestirnen aber kommt jenes *στοιχεῖον* am reinsten zur Erscheinung. Dieser Ernährungsprozess wurde ferner von den Stoikern als ein Kreislauf der Stoffe beschrieben: die Gestirne empfangen nicht nur von der Erde und dem Meere neue Theile, sondern sie geben auch ebendahin welche zurück. Der Stoff der Gestirne ist also in einer fortwährenden Bewegung abwärts zur Nahrung d. i. zur Erde und zum Meere und wieder von der Nahrung weg und hinauf zu den Sphären des Himmels. Der Stoff der Gestirne aber und was bei Stobäus als *ἀΐδιος δύναμις* bezeichnet wird, fällt nach gemein stoischer Ansicht zusammen. Es erscheint also auch bei weiterer Umschau als vollkommen zulässig, worauf die enger begrenzte Betrachtung des Ueberlieferten führte, dass bei Stobäus die *ἀΐδιος δύναμις* sich bewegt *κάτω πρὸς τὴν τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ.* Was hinzugefügt wird *εἰς αὐτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ ἀφ' αὑτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ* muss sich natürlich auf denselben Vorgang wie das Vorhergehende, das es näher beschreiben soll, beziehen und kann nicht, wozu die Worte an sich verleiten könnten, von den wechselnden Welt-Perioden verstanden werden. Die stoische Lehre setzt dem kein Hinderniss entgegen: denn der beständige Stoffwechsel bringt es mit sich,

Digitized by Google

dass nach einander alle Theile der Erde des Wassers und der Luft sich in Feuer und ebenso alle Theile des Feuers einmal sich in die übrigen Elemente verwandelt haben. Diese ganze Auffassung der Stelle setzt indessen voraus, dass die *ἀίδιος δύναμις* es ist, die sich selber nach unten bewegt, und nicht etwas Anderes in diese Bewegung setzt. Dieser Auffassung scheint das überlieferte *κινεῖν* entgegenzustehen; dasselbe aber in *κινεῖσθαι* zu ändern wäre ein so gewaltsames Verfahren, dass es die Richtigkeit einer Erklärung, die einer solchen Stütze bedürfte, zweifelhaft machen würde. Um uns eine sichere Grundlage zu schaffen vergleichen wir ein anderes Excerpt aus Chrysipp bei Stob. 374, in dem ebenfalls von der *ἀίδιος φύσις* und deren Bewegung die Rede ist: *Χρύσιππος δὲ τοιοῦτόν τι διεβεβαιοῦτο· εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον. ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κἀπὶ τοῦ* (so hat Diels das *κἄπειτα* des Archetypus verbessert) *αἰθέρος* (vgl. Aristot. de gener. anim. II 3 p. 736ᵇ 37: *ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ*), *ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά. ἡ τοιαύτη δὲ κίνησις κατὰ μόνους γίνεται τοὺς νομίζοντας τὴν οὐσίαν πᾶσαν μεταβολὴν ἐπιδέχεσθαι καὶ σύγχυσιν καὶ σύστασιν καὶ σύμμιξιν καὶ σύμφυσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια.* Ehe wir einen weiteren Gebrauch von der Stelle machen, müssen wir ihr Verständniss im Einzelnen sichern. Es scheint nicht, dass man die den Aether betreffenden Worte bisher richtig verstanden habe; denn sonst würden wir nicht auch noch bei Diels lesen *ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά.* Zuerst was heisst *εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν*? *Πίπτειν* kann hier nur die Bedeutung haben, in der es öfter mit *ὑπό*, aber, wie der Index Aristotelicus von Bonitz unter *πίπτω* lehrt, auch mit *εἰς* verbunden wird und bezeichnet, dass etwas in

den Bereich, die Sphäre eines Höheren oder Allgemeineren fällt, demselben unterworfen ist. Was den *κοινὸς λόγος* betrifft, so können wir dabei nur an das allgemeine Gesetz denken, in welcher Bedeutung wir ihn im Hymnos des Kleanthes vs. 13 W. finden und ihm synonym ebenda vs. 26 und 41 *κοινὸς νόμος*. Danach ist der Sinn der Worte, dass das mit *αὐτὰ* Gemeinte unter das allgemeine Gesetz fällt. Aber woran ist bei *αὐτὰ* zu denken? Zweifelsohne, da der Satz eine Folgerung aus den Worten *ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κἀπὶ τοῦ αἰθέρος* enthält, zunächst an den Aether. Aber woran ausserdem? Das Vorhergehende muss es uns lehren. Hier soll gerechtfertigt werden, weshalb man des Ausdrucks *πνεῦμα* sich bedient habe um das *ὂν* zu bezeichnen: *πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον.* Deshalb hat man sich dieses Ausdruckes bedient, weil es (*αὐτό*), wie man sage, bewegte Luft sei. Analog gehe es im Aether zu, *ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κἀπὶ τοῦ αἰθέρος.* Hieran schliesst sich der Folgesatz, dessen Sinn wir festzustellen suchen. Je nachdem man im Vorhergehenden unter *αὐτὸ* an das *ὂν* oder, was das Richtige sein wird, an das *πνεῦμα* denkt, wird man bei *αὐτὰ* entweder an den Aether und das *ὂν* oder den Aether und das *πνεῦμα* denken. In beiden Fällen kommt ein falscher Gedanke heraus. Denn der Aether und das *ὂν* können, da der Aether ebenfalls zum *ὂν* gehört, nicht in der Weise von einander geschieden werden, dass sie eine Mehrheit bilden, auf die sich *αὐτὰ* beziehen liesse. Ebenso wenig kann gesagt werden, dass der Aether und das *πνεῦμα* unter ein gemeinsames Gesetz fallen. Denn das gemeinsame Gesetz, von dem hier die Rede ist, ist das Gesetz der allgemeinen Bewegung und Veränderung, also das Gesetz, das in dem *πνεῦμα* gewissermaassen sich verkörpert und dem alle übrigen Dinge nur deshalb unterworfen sind, weil sie ihrem Wesen nach, wie überhaupt das *ὄν*, nur *πνεῦμα* sind. Die Worte

Digitized by Google

in der überlieferten Form geben also keinen richtigen Sinn. Es frägt sich, welchen Sinn der mit ὥστε beginnende Folgesatz haben muss. Darüber lässt der Zusammenhang keinen Zweifel. An der Spitze steht der Satz, dass das ὄν ein πνεῦμα sei. Um ihn zu begründen wird bemerkt entweder dass das ὄν oder dass das πνεῦμα bewegter ἀὴρ sei. In dem einen wie dem anderen Falle war der Einwand am Platze, dass, da αἰθὴρ und ἀὴρ wesentlich verschieden seien, das ὄν nicht schlechthin sondern nur mit Ausschluss des Aethers als πνεῦμα bezeichnet werden könne. Um diesem Einwand zu begegnen wird hinzugefügt, dass wenn auch nicht die Bewegung des ἀὴρ, doch etwas dem Analoges auch im Aether Statt habe. In diesem Sinne kann man sagen, dass auch er an dem πνεῦμα Theil hat. Daraus folgt aber, da das πνεῦμα es ist, das die Welt dem Gesetz der Bewegung und Veränderung unterwirft, dass er, der Aether, auch dem allgemeinen Gesetz unterworfen ist: ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτὸν, denn so muss, wie jetzt klar ist, statt des überlieferten αὐτὰ geschrieben werden. Was nun den Gedanken der ganzen ausgeschriebenen Stelle betrifft, so ist darin von dem Urwesen, dem πνεῦμα, die Rede und wird von dessen Bewegung alle μεταβολὴ der οὐσία abgeleitet. Diese schöpferische Bewegung des Urwesens wird geschildert als eine, die in entgegengesetzten Richtungen verläuft, indem das Urwesen selber sich bald zu sich hin bald von sich weg wendet (πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ) oder, was dasselbe ist, bald vorwärts bald zurück geht (πρόσω καὶ ὀπίσω). Unter der Bewegung des Urwesens von sich weg kann an nichts gedacht werden als an die Veränderung, die es erleidet, indem es seine ursprüngliche stoffliche Natur ablegt und sich in die übrigen Elemente umwandelt, und unter der Bewegung zu sich hin ist diejenige Umwandelung der Elemente gemeint, durch die das Urwesen wieder in seinen ursprünglichen Zu-

Digitized by Google

stand zurückkehrt. Gegen diese Auffassung der Worte lässt sich wohl kein Zweifel erheben. Machen wir nun die Anwendung auf die andere Stelle des Stobäus, zu deren Erklärung wir die eben besprochene benutzen wollten. Auch dort ist von dem Urwesen die Rede, das mit verschiedenen Worten, zuletzt mit *ἀΐδιος φύσις* bezeichnet wird und mit dem was hier *πνεῦμα* heisst identisch ist, auch dort wird von einer Bewegung (*κινεῖν*) des Urwesens der Stoffwechsel in der Welt abgeleitet, auch ist diese Bewegung die gleiche, insofern sie ebenfalls nach entgegengesetzten Richtungen verläuft, nur dass sie dort bestimmter als die Bewegung nach unten und nach oben, hier allgemeiner als die nach vorwärts und zurück bezeichnet wird. Das Einzige, worüber uns die frühere Stelle im Zweifel liess, war das Objekt der Bewegung, das aus den verderbten Worten der Handschriften sich nicht mehr erkennen liess. Mit Hilfe der zweiten Stelle können wir jetzt diesen Mangel ergänzen und dürfen sicher sein dem Gedanken nach das Richtige getroffen zu haben, aber auch der Form nach ihm sehr nahe gekommen zu sein, wenn wir schreiben *ἡ ἀΐδιος δύναμις φύσιν ἔχουσα τοιαύτην, ὥστε ἑαυτὴν* (oder *ὥστε αὐτὴ αὑτὴν*) *κινεῖν κάτω πρὸς τὴν τροφὴν καὶ ἀπὸ τῆς τροφῆς ἄνω πάντῃ κύκλῳ, εἰς αὑτήν τε πάντα καταναλίσκουσα καὶ ἀφ' αὑτῆς πάλιν ἀποκαθιστᾶσα τεταγμένως καὶ ὁδῷ.* Wenn wir diese Worte jetzt noch einmal mit der anderen Stelle des Stobäus vergleichen, so fällt uns auf, worauf ich auch schon hingewiesen habe, dass an der zweiten Stelle die Richtung der Bewegung allgemeiner, hier speciell als die nach unten und nach oben bezeichnet wird. Auch der Stoiker bei Cicero N. D. II 84 wenn er sagt: sic naturis his, ex quibus omnia constant, sursum deorsum, ultro citroque commeantibus beschränkt sich nicht auf das *ἄνω καὶ κάτω.* Wenn dasselbe sich bei einem späteren Stoiker, wie Epiktet, in Stob. Floril. 108, 60 in der Verbin-

Digitized by Google

dung findet τὰ τέτταρα στοιχεῖα ἄνω καὶ κάτω τρέπεται καὶ μεταβάλλει, so kann dies nicht beweisen, dass auch er noch der Auffassung des Stoffwechsels als des Weges nach oben und nach unten folgte, sondern ἄνω καὶ κάτω ist hier in der sehr gewöhnlichen darum aber doch gelegentlich verkannten Bedeutung von „hin und her“ gebraucht. Es scheint danach, dass man später von der alterthümlichen Bezeichnung des Stoffwechsels als des Weges nach oben und nach unten abging. Schon Chrysipp that dies. Derjenige, der sie festhielt, scheint Kleanthes gewesen zu sein. Denn dass die dritte Definition des στοιχεῖον bei Stobäus nicht in Chrysipps Sinne ist, dürfen wir aus den Worten schliessen, mit denen sie eingeführt wird: γεγονέναι δ᾽ ἔφησε (sc. Χρύσιππος) καὶ τοιαύτας ἀποδόσεις περὶ στοιχείου, und unter den Vorgängern Chrysipps gerade Kleanthes auszuwählen wird dadurch sehr nahe gelegt, dass die fragliche Weise der Bezeichnung die heraklitische ist (vgl. dazu S. 115 ff.). Wenn ferner hier die Bewegung der ἀΐδιος δύναμις mit der τροφή in Verbindung gebracht wird, so erinnert dies daran, dass nach Kleanthes auch die Bewegung der Sonne in der Ekliptik durch das Nahrungsbedürfniss bestimmt wurde. Von den späteren Stoikern scheint ihm hierin nur Posidonius gefolgt zu sein vgl. die Stellen bei Zeller III^{a} 190, 1. Das ὁδῷ zum Schluss der Definition ist uns schon früher aufgefallen: es findet sich in derselben Bedeutung wieder bei Stob. 374 in dem Abschnitt, der Kleanthes' Lehre vom Entstehen und Vergehen der Welt behandelt, und scheint ein Lieblingswort von ihm gewesen zu sein, das er auch in seine Definition der τέχνη verflocht nach Quintilian inst. II 17, 41: nam sive, ut Cleanthes voluit, ars est potestas viam, id est ordinem efficiens. Man darf diese Worte um so mehr vergleichen, als der Naturprozess, auf den ὁδῷ von Kleanthes angewandt wird, von dem Wirken des πῦρ τεχνικὸν abhängig ist, von dem es bei Stob. 66

Digitized by Google

heisst, dass es sei ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου vgl. Diog. VII 156. Ὁδῷ βαδίζειν in einem anderen Zusammenhang hat auch Plutarch vit. Pyrrh. 5. Nehmen wir also an, dass die fragliche Bestimmung des στοιχεῖον Kleanthes gehört, dann begreifen wir freilich, dass wer das στοιχεῖον so definirte die vier Elemente nicht als solche anerkennen konnte (Entw. d. stoisch. Philos. S. 134). Von den vier στοιχεῖα hatte dagegen Zenon gesprochen und Chrysipp ihm hierin sich angeschlossen. Derselbe Chrysipp fasste aber auch στοιχεῖον in einem absoluten Sinne so dass es sich von dem des Kleanthes nicht wesentlich unterschied (und deshalb vielleicht geradezu bei Stob. 314 st. τριχῶς δὲ λεγομένου, das von demselben herrühren könnte dem die nachgewiesenen Parallelerklärungen verdankt werden, zu schreiben ist διχῶς δὲ λ.). Das sieht ganz so aus, als ob er auch hier sich seine Ansicht nach derselben Methode, die wir schon in der Frage nach dem moralischen Kriterium kennen gelernt haben (Entw. d. stoisch. Philos. S. 114 f.), gebildet und eine Concordanz zwischen den Ansichten seiner beiden Vorgänger erstrebt hätte. Je n'exige qu'on admette cette conjecture. Je demande qu'on l'examine.

Digitized by Google

Excurs II.

(zu S. 125, 1)

Von Diog. VII 150 wird unter Berufung auf Chrysipp und Zenon die *οὐσία* mit der *πρώτη ὕλη* identifizirt, bald darauf die *οὐσία* als *σῶμα* und begränzt (*πεπερασμένη*) bezeichnet, wobei die Gewährsmänner Antipater und Apollodor sein sollen. Damit steht in Widerspruch 134, wonach die *ἀρχαί,* also auch die *ὕλη,* körper- und gestaltlos (*ἀσώματοι καὶ ἄμορφοι*) sind.[1] Der Widerspruch löst sich vielleicht,

---

[1]) Heine in Jahrb. f. Phil. Bd. 99 S. 617 will zwar statt *ἀσωμάτους,* das Cobet mit Hilfe von Suidas eingeführt hat, wieder *σώματα* herstellen, das sich in den früheren Ausgaben und, wie es scheint, auch in den Handschriften findet. Das gewichtigste Bedenken, das sich dieser Lesart entgegenstellt, hat er aber nicht erkannt. Es würde nämlich dann etwas zugleich als ein Körper und als gestaltlos bezeichnet werden. Ich will mich nicht auf Stob. ecl. I 324 berufen, wo das *σῶμα* dem *ἄμορφον* entgegengesetzt wird. Wichtiger ist, dass nach Diogenes in den unmittelbar folgenden Worten (135) jedem *σῶμα,* da es doch ohne *ἐπιφάνεια* nicht denkbar ist, ein *πέρας* gegeben ist und damit ihm auch eine gewisse Gestalt zugesprochen wird. Man könnte sagen, dass an dieser letzteren Stelle der Körper im mathematischen Sinne gemeint sei, vorher aber das Element des Körperlichen bezeichnet werden solle. War dies aber der Fall, warum sagte man dann nicht um jedes Missverständniss zu vermeiden *σωματοειδεῖς* oder *σωματικὰς εἶναι τὰς ἀρχάς* (vgl. Stob. ecl. I 318 u. 320 f.)? Heine beruft sich darauf, dass nach stoischer Ansicht Alles was entweder die Kraft des Wirkens oder die Fähigkeit des Leidens habe, ein Körper sei, also auch die beiden Principien,

Digitized by Google

wenn wir annehmen, unter der ersten Materie (*πρώτη ὕλη*) sei der erste Körper, das Feuer, zu verstehen, aus dem durch Umwandlung alles Uebrige entsteht. Das Feuer selbst enthält wieder ein thätiges und ein leidendes Element. Aristokles bei Euseb. praep. ev. XV 14 (Zeller III[a] 138, 1) scheint in der Hauptsache genau berichtet zu haben: *στοιχεῖον εἶναί φασι* (die Stoiker) *τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεὸν ὡς Πλάτων κτλ.*[1]) Diese

das wirkende und das leidende, nicht körperlos sein könnten. Das ist richtig. Aber doch nur dann, wenn wir Körper im physikalischen, nicht im mathematischen Sinne nehmen. Im physikalischen Sinne ist allerdings nach stoischer Lehre alles ein Körper, was die Kraft zu wirken oder die Fähigkeit zu leiden besitzt; im mathematischen Sinne dagegen keineswegs. Wer sagt uns nun, dass wir in *ἀσωμάτους* den Körper nicht im mathematischen Sinne zu nehmen haben? Darauf dass wir ihn im mathematischen Sinne nehmen, führt vielmehr die Verbindung mit *ἀμόρφους*, dann der Gegensatz zu *μεμορφῶσθαι* und endlich das unmittelbar Folgende, welches, wie wir sahen, eine Definition des Körpers und zwar im mathematischen Sinne gibt.

[1]) Man kann hierzu Pseudo-Censorin. fr. de natural. institut. vergleichen: Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur. Ea Stoici credunt tenorem atque materiam. tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo refertur ad medium. Im Folgenden ist dann, nachdem noch eine Bemerkung über die Lehre des Thales und die stoische von der Bildung der Welt und deren Unvergänglichkeit gemacht worden ist, von den vier Elementen die Rede: et constat quidem (sc. mundus) quattuor elementis, terra aqua igne aëre. Offenbar sind principia die *ἀρχαί*, als dieselben werden genannt tenor und materia. Von den elementa sind sie aber verschieden. Die überlieferten Worte, die auch in Jahns Texte stehen geblieben sind, initia rerum eadem elementa et principia dicuntur, können daher nicht richtig sein; denn sowohl was wir über den Unterschied von *ἀρχαί* und *στοιχεῖα* aus Diogenes wissen wie der Zusammenhang bei Censorin sprechen dagegen, dass elementa und principia gleiche Bedeutung haben sollen. Dass übrigens bei Cicero Acad. post. 26 initia und elementa als Synonyme gebraucht werden, weiss ich wohl.

Digitized by Google

Principien (*ἀρχαί*) konnten denn allerdings nicht in demselben Sinne wie das Feuer körperlich sein. Der schon hier sich regende an Plato und Aristoteles erinnernde Dualismus ist dann später vielleicht noch stärker hervorgetreten. — Bemerkenswerth ist ein Widerspruch, in den die Darstellung des Diogenes verfällt. Denn während nach 137 der *θεὸς ὁ ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιός*, also etwas, das selber wieder auf Principien, ein formales und ein materiales, zurückgeht, ungeworden und unvergänglich sein soll, wird diese Eigenschaft, die Ewigkeit, 134 nur den *ἀρχαὶ* zugesprochen. Zwei Darstellungen, von denen so die eine nur den *ἀρχαὶ* die Ewigkeit zugesteht, die andere auch dem aus diesen Principien Gebildeten, lassen sich nicht vereinigen. Dieselbe göttliche Ursache, die nach 134 aus der *ἄποιος οὐσία* die Welt bildet, ist nach 137 nur ein Produkt aus dieser *οὐσία*. Von diesen Darstellungen kommt die, nach welcher Gott aus der Materie die Welt bildet, der platonischen näher. — Interessant, was die Auffassung der Materie bei den Stoikern betrifft, ist eine Nachricht bei Plut. de comm. not. c. 50: *ὃν δέ τινες αὐτῶν προβάλλονται λόγον, ὡς ἄποιον τὴν οὐσίαν ὀνομάζοντες, οὐχ ὅτι πάσης ἐστέρηται ποιότητος, ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς ποιότητας, μάλιστα παρὰ τὴν ἔννοιάν ἐστι. Οὐδεὶς γὰρ ἄποιον νοεῖ τὸ μηδεμιᾶς ποιότητος ἄμοιρον, οὐδὲ ἀπαθὲς τὸ πάντα πάσχειν ἀεὶ πεφυκὸς οὐδὲ ἀκίνητον τὸ πάντη κινητόν. Ἐκεῖνο δὲ οὐ λέλυται, κἂν ἀεὶ μετὰ ποιότητος ἡ ὕλη νοῆται, τὸ ἑτέραν αὐτὴν νοεῖσθαι καὶ διαφέρουσαν τῆς ποιότητος.* Die Ansicht der *τινὲς* scheint sich bei Diog. 137 wieder zu finden, wo die *ἄποιος οὐσία* nicht als diejenige bezeichnet wird, welche jeder Bestimmtheit entbehrt, sondern als diejenige welche die vier Elemente d. h. die einfachsten und nächsten Bestimmtheiten und damit auch die übrigen in sich vereinigt: *τὰ δὴ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιον οὐσίαν*

Digitized by Google

τὴν ὕλην. Wollten wir Posidon als den Urheber dieser Auffassung der Materie vermuthen, dann würde diese Vermuthung durch Stob. ecl. I 324 bestätigt werden.[1]) Eine Bestätigung liegt auch darin, dass die fragliche Ansicht eine Annäherung an Plato zeigt, der im Timäus die Materie mehr als das alle Bestimmtheiten, nur verworren, in sich enthaltende beschreibt und nicht wie Aristoteles als das jeder Bestimmtheit baare (*στέρησις*). Die älteren Stoiker, namentlich Chrysipp, scheinen die *ἄποιος οὐσία* lediglich gebraucht zu haben um aus ihr vermittelst des formalen oder aktiven Princips die Gottheit, das Urwesen, das *πῦρ* zu bilden. Alles Uebrige, zunächst die Elemente, sollte dann nicht aus einem abermaligen

---

[1]) *ἔφησε δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον οὐδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα οὐδὲ ποιότητα καθ' αὑτήν* (so Diels)· *ἀεὶ δ' ἔν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἐπινοίᾳ μόνον.* Die Schlussworte hatte Meineke so interpungirt, dass er nach *ὕλης* und *ὑπόστασιν* Kommata setzte. Der dadurch entstehende Gedanke ist aber unmöglich. Diels hat die Kommata beseitigt und hält, wie es scheint, nun den Text für richtig. Der Gedanke könnte aber doch dann nur der sein, dass das Sein der *οὐσία* als eines *κατὰ τὴν ὑπόστασιν* nur auf der *ἐπίνοια* beruhe, hypothetisch sei. Abgesehen von anderem widerlegt sich diese Auffassung durch den Gegensatz, den in der Terminologie des Posidonius *καθ' ὑπόστασιν* (für dieses steht bei Stob. ecl. II 116 *κατὰ τὴν οὐσίαν*) und *κατ' ἐπίνοιαν* bilden, vgl. Diog. VII 135. Es frägt sich, wie zu ändern ist. Das *ὑπόθεσιν* st. *ὑπόστασιν* des Vaticanus ist wohl selbst nur Conjektur; sonst müssten wir auf Heerens Vermuthung zurückkommen und die Worte *τὴν — — ὑπόθεσιν* streichen. Wahrscheinlicher ist, dass geschrieben werden muss *τὴν αὐτὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπ. κτλ.* Die *οὐσία* fällt der *ὑπόστασις* nach mit der *ὕλη* zusammen, sie unterscheidet sich von ihr nur in der *ἐπίνοια* — das ist der so entstehende Gedanke, gegen den nichts einzuwenden ist. Was den Ausdruck betrifft, so vgl. Stob. ecl. II 114: *ἀρετὰς δ' εἶναι πλείους φασὶ καὶ ἀχωρίστους ἀπ' ἀλλήλων καὶ τὰς αὐτὰς τῷ ἡγεμονικῷ μέρει τῆς ψυχῆς καθ' ὑπόστασιν.*

Digitized by Google

wiederholten Zusammenwirken derselben Principien (*ἀρχαί*), sondern auf dynamischem Wege durch eine stetige Umwandelung des Urwesens selbst hervorgehen. Sie konnten daher von einer unbestimmten Materie reden, hatten aber wenigstens keinen Anlass die unbegränzte Empfänglichkeit derselben für jegliche Form hervorzuheben, da doch nach ihrer Ansicht nur das *πῦρ* (bez. *πνεῦμα*) aus dieser Materie gebildet wurde, das dann seinerseits wieder die *οὐσία* alles Uebrigen sein sollte[1]). Wenn nun wirklich, was man vermuthen könnte (S. 125), Posidonius zuerst unter den Stoikern die Ansicht aufbrachte, dass nicht bloss das Feuer sondern alle Elemente unmittelbar aus der Materie gebildet worden seien, so hatte er guten Grund nicht so sehr die Unbestimmtheit als die Bestimmbarkeit der Materie zu betonen, vermöge deren sie die verschiedensten Formen einzugehen vermag. So erhält die von Plutarch angedeutete Differenz einen tieferen Hintergrund. Wir glauben zu sehen, wie die älteren Stoiker, wenigstens Kleanthes und Chrysipp, von Heraklit nicht lassen können und deshalb das *πῦρ* als das *στοιχεῖον κατ' ἐξοχὴν* fassen. Posidon rückt es der gewöhnlichen Meinung folgend in eine Reihe mit den übrigen Elementen. — Zu ähnlichen Betrachtungen gibt Anlass Diog. 137 f.: *λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὅς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν· καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν.* Hier werden drei Bedeutungen von *κόσμος* unterschieden: die

---

[1]) In diesem Sinne hat noch Mnesarchus der Mitschüler des Posidonius als die *πρώτη οὐσία* des *κόσμος* das *πνεῦμα* bezeichnet Stob. ecl. I 60.

Digitized by Google

erste, wonach es die weltbildende Gottheit, die zweite wonach es die von ihr gebildete Welt, und die dritte, wonach es das aus beiden bestehende Ganze bezeichnet. Zur Erläuterung kann man hinzufügen, dass in der ersten Bedeutung von *κόσμος* die Vorstellung des Alls (denn die Gottheit als das materielle Urwesen gefasst ist das All), in der zweiten die der Ordnung hervortritt und in der dritten beide verbunden sind.[1]) Wenn man ausserdem Arius Didymus bei Diels fr. 29 (s. Euseb. praep. ev. XV 15, 1—9) oder fr. 31 (= Stob. 444—448) vergleicht, so sollte man meinen, dass damit die möglichen Bedeutungen des Wortes mehr als erschöpft seien; denn, was wohl kaum zu bemerken nöthig ist, solche Definitionen, wie dass der *κόσμος* sei *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων*, fallen unter die zweite der von Diogenes unterschiedenen Bedeutungen.[2])

---

[1]) Analog ist die Unterscheidung dreier Bedeutungen in *πόλις* bei Stobäus ecl. II 210: *τριχῶς δὲ λεγομένης τῆς πόλεως, τῆς τε κατὰ τὸ οἰκητήριον καὶ τῆς κατὰ τὸ σύστημα τῶν ἀνθρώπων καὶ τρίτον τὸ κατ' ἀμφότερα τούτων.* Um so weniger dürfen wir mit Heine Jahrb. f. Phil. Bd. 99 S. 620 die dritte Bedeutung von *κόσμος* dadurch eliminiren, dass wir sie als ein Missverständniss des Diogenes betrachten.

[2]) Man kann dies auch aus den Anfangsworten von fr. 31 schliessen: *κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.* Denn wenn hinzugefügt wird *λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται*, so ist aus dem *λέγεται δ' ἑτέρως* klar, dass es sich erst hier um eine andere neue Bedeutung des Wortes *κόσμος* handelt, und dass die beiden vorhergehenden verschiedenen Definitionen eben nur als Definitionen verschieden sind, sich aber auf dieselbe Bedeutung des Wortes *κόσμος*, dieselbe dadurch bezeichnete Sache beziehen. Man kann auch sagen, dass die beiden ersten Definitionen Realdefinitionen sind, die zu einer gemeinsamen Nominaldefinition gehören, von der die durch *λέγεται δ' ἑτέ-*


d by Google

Trotzdem überrascht uns Diogenes mit neuen Definitionen, indem er fortfährt: *καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ἤ, ὥς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων.* Die beiden letzteren Definitionen sind Realdefinitionen — ich verweise auf das in der Anmerkung S. 761, 2 Gesagte — und fallen als solche unter die zweite der vorher unterschiedenen Bedeutungen von *κόσμος;* sie bilden insofern eine Ergänzung des Vorhergehenden, die wir vermissen würden, wenn sie fehlte. Anders ist es mit der ersten bestellt: *καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας;* sie lässt sich mit der vorhergehenden schlechterdings nicht vereinigen. Es sind hier nur zwei Fälle denkbar. Der eine ist, dass die Definition dasselbe besagt, wie die erste der drei früheren, nämlich *αὐτὸν τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν.* Dies ist die Ansicht von Heine a. a. O. S. 619. In diesem Falle müssten wir daran Anstoss nehmen, dass dieselbe Definition noch einmal wiederholt wird. Ja man dürfte sagen, dass selbst ein Kompilator eine solche Wiederholung nicht geduldet haben würde; und wollten wir trotzdem eine solche annehmen, dann wäre auch die andere Annahme fast unvermeidlich, dass der Kompilator sich über den wahren Sinn dieser Definition täuschte, indem er sie für keine Wiederholung hielt. In dieser Meinung könnte man durch Arius Didymus fr. 31 bestärkt werden. Denn dieselben Definitionen, die Diogenes an zweiter und dritter Stelle anführt und die beide den *κόσμος* als ein *σύστημα* darstellen, erscheinen auch hier wieder und ihnen gesellt sich als dritte diejenige, welche

---

ρως eingeführte verschieden ist. An die Möglichkeit die Definitionen in dieser Weise zu unterscheiden hat Heine a. a. O. S. 618 ff. nicht gedacht.

Digitized by Google

den κόσμος als θεὸς fasst. Eine solche Darstellung, die er vorfand, müsste der Kompilator also missverstanden haben. Denn in den Worten, wie wir sie jetzt bei Diogenes lesen κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας führt Nichts auf die Vorstellung der Gottheit. Oder mit welchem Recht wollte man aus dem Vorhergehenden zu ἰδίως ποιὸς ergänzen θεός, sodass die Ausdrucksweise der früheren τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν ähnlich würde? Mindestens müsste dann gesagt sein τὸ ἰδίως ποιὸν τ. τ. ὅλ. οὐσ. Schon durch diese Consequenzen, zu denen die Annahme, dass die Worte ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας sich auf die Gottheit beziehen, führt, empfiehlt sich dieselbe keineswegs. Wir haben aber ausserdem in der Form derselben noch eine Andeutung, dass bereits das dem Compilator vorliegende Original hier etwas anderes bezeichnen wollte als τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, und das ist der geringfügig scheinende Umstand, dass an die Stelle der πᾶσα οὐσία in der fraglichen Definition die ὅλων οὐσία getreten ist. Dieser Umstand gewinnt dadurch an Bedeutung, dass auch Arius Didymus, der fr. 29 zweimal auf den ἰδίως ποιὸς θεὸς zu reden kommt, beide Mal die πᾶσα οὐσία festhält. Es scheint sich also hier um einen festen Terminus zu handeln, und die Annahme, der Kompilator habe auch diesen willkürlich abgeändert, ist äusserst unwahrscheinlich. Nehmen wir nun noch hinzu, dass die Stoiker (s. Stob. 442, Aëtius bei Diels S. 328, Sext. Emp. adv. dogm. III 332; dass erst spätere Stoiker diesen Unterschied machten, scheint aus Diog. VII 143 zu folgen) zwischen πᾶν und ὅλον scharf unterschieden, so sind meines Erachtens genug Gründe beisammen, die uns nöthigen den zweiten der oben als möglich angedeuteten Fälle zu setzen und den Worten κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας eine andere Beziehung als auf die weltbildende Gottheit zu geben. Diese andere Beziehung kann



nur die auf das Gebäude der Welt sein; denn als *ἰδίως ποιὸς* erscheint dieser *κόσμος*[1]) vom Standpunkte Platons, wenn man ihn sich entstanden denkt durch das Einwirken der gestaltenden Gottheit auf die gestaltlose Materie. Platonisirende Stoiker, die denselben Standpunkt einnahmen, haben wir bereits kennen gelernt (S. 758 ff.). Andere Stoiker als diejenigen, welche nicht den Weltenbau sondern den Weltbildner, nicht das entstandene und vergängliche Werk sondern das ewige in ihm waltende Wesen für das *ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν* erklärten, müssen dies freilich gewesen sein. Vereinigen lässt sich beides nicht. Denn sie würden sonst gegen ihren eigenen Satz, dass aus derselben Materie nicht zwei *ἰδίως ποιοὶ* hervorgehen können (vgl. Zeller III[a] 97, 2. 99, 3), zu handgreiflich verstossen haben. Dass jene Stoiker, die in dem Urwesen das *ἰδίως ποιὸν* der gesammten Materie sahen, ältere Stoiker waren, haben wir bereits bemerkt (S. 759), und es wird nicht zufällig sein dass auch bei Stob. 444 (Arius Didym. fr. 31 Diels) in einem Abschnitt, der von Chrysipp ausgeht, die Bedeutung von *κόσμος*, nach der es die Gottheit bezeichnet, berücksichtigt wird.[2]) Da die anderen Stoiker, welche den Weltenbau selber als *ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας* ansahen, sich eben damit auf den platonischen Standpunkt stellen, so werden wir unter ihnen vorzüglich an Posidon denken. Dass sein Name in den unmittelbar sich anschliessenden Worten *ἢ ὥς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεω-*

---

[1]) Der *ἰδίως ποιὸς κόσμος*, unterschieden von *κόσμου διοίκησις*, findet sich bei Clemens Alex. Strom. V 256 Sylb. in einem Abschnitt, in dem er über die stoische Lehre berichtet.

[2]) Dass dieselbe Bedeutung auch von Arius Didymus fr. 29 erörtert wird, in einem Abschnitt, den Diels auf Posidon zurückführt, braucht uns nicht irre zu machen. Denn die Richtigkeit von Diels Vermuthung zugegeben, so könnte Posidon ja nur historisch referirt haben ohne selber die Ansicht zu theilen.

Digitized by Google

ρολογικῇ στοιχειώσει erscheint, fällt dabei auch ins Gewicht. Jetzt kommt auch erst der eigenthümliche Ausdruck ἡ τῶν ὅλων οὐσία statt ἡ πᾶσα οὐσία zu seinem vollen Recht. Denn, wie schon bemerkt, unterschieden wohl erst spätere Stoiker zwischen ὅλον und πᾶν in der Weise, dass sie unter ὅλον das Weltgebäude, unter πᾶν das unbegränzte All verstanden. Von dem Standpunkt dieser späteren Stoiker war es daher correcter, wenn die Materie des Weltgebäudes bezeichnet werden sollte, von τῶν ὅλων οὐσία zu sprechen: obgleich an sich der Ausdruck ἡ πᾶσα οὐσία keinem Zweifel ausgesetzt sein konnte. Dies ist also vielleicht der Grund, weshalb wir hier bei Diogenes die Materie so bezeichnet finden und weshalb wir sie ebenso bezeichnet finden bei Stob. 324 in einem Abschnitt, der auf Posidonius zurückgeht: ἔφησε δὲ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην κτλ. Es frägt sich nun noch, in welchem Verhältniss denn diese beiden Reihen von Definitionen des κόσμος, deren erster wir die Spuren des älteren Stoicismus, der zweiten die des späteren aufgeprägt fanden, zu einander stehen. Man könnte vermuthen, dass Diogenes oder der, den er excerpirte, hier zwei verschiedene Quellen benutzte und aus jeder derselben eine Reihe von Definitionen entnahm: die beiden Reihen würden dann einander parallel sein. Ehe wir hierüber urtheilen, sehen wir uns einmal das Verhältniss der Glieder in der zweiten Reihe an: καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ἢ ὥς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Beim ersten Blick kann man denken, dass hier drei einander coordinirte Definitionen vorliegen, deren erste in ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας enthalten ist. Ein zweiter Blick lässt diese Auffassung als unmöglich erscheinen. Zunächst aus einem formalen Grunde,

Digitized by Google

weil in diesem Falle zu den Worten *ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τ. ὅλ. οὐσ.* in Gedanken *κόσμος* ergänzt werden müsste, die definirenden Worte aber nicht das zu definirende enthalten dürfen. Es lag in diesem Falle so ausserordentlich nahe *τὸ ἰδίως ποιὸν τῆς κτλ.* zu schreiben, dass es mindestens voreilig wäre auch einem solchen Ausbund von Dummheit, wie Diogenes nun einmal sein soll, hier eine Uebertretung der logischen Regel zuzutrauen. Zu dem formalen kommt aber noch ein sachlicher Grund. Die Definition, die in den fraglichen Worten enthalten sein würde, könnte nur eine Nominaldefinition sein, eine Bedeutung des Wortes *κόσμος* ergeben: die andern beiden Definitionen dagegen sind Realdefinitionen, sie setzen eine bestimmte Bedeutung von *κόσμος* bereits voraus und wollen die dadurch bezeichnete Sache erklären. Eine Definition wie die, dass der *κόσμος* ein *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ κτλ.* setzt voraus, dass ich unter *κόσμος* nicht die weltbildende Gottheit sondern ihr Werk, das Weltgebäude, nach der Auffassung des Posidonius eben den *ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας* verstehe. Die drei Definitionen können einander daher nicht coordinirt werden. Vielmehr ist klar, dass die beiden letztern der ersten untergeordnet werden müssen und dass der Sinn der Worte ist: und es ist die Welt, ich meine die individuell aus der gesammten Materie gebildete oder das Weltgebäude, entweder, wie Posidon sagt, ein System aus Himmel und Erde u. s. w. oder aus Göttern und Menschen u. s. w. Das Entweder Oder ist hier ganz in der Ordnung. Denn nur diese beiden Definitionen des *κόσμος* in dem angegebenen Sinne sind uns auch, wenn wir von blossen Variationen der Form ab und auf das Wesen sehen, bei Arius Didymus fr. 29 erhalten.[1]) Nachdem wir uns über

[1]) So verworren (vielleicht verderbt) hier die Darstellung ist, so scheint doch so viel klar, dass auch er die beiden Realdefinitionen

Digitized by Google

die Bedeutung der scheinbar drei, in Wahrheit aber nur zwei letzten Definitionen klar geworden sind, können wir zu

---

auf die *eine* Nominaldefinition bezogen wissen und so derselben gewissermaassen unterordnen wollte. Man vergleiche: *διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀΐδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γενητὸν καὶ μεταβλητὸν κατὰ περιόδους ἀπείρους γεγονυίας τε καὶ ἐσομένας. καὶ τὸ μὲν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ποιὸν κόσμον ἀΐδιον εἶναι καὶ θεόν.* Ebenso wie mit diesen letzten Worten von *καὶ τὸ μὲν* an wieder aufgenommen und durch *θεὸν* näher bestimmt wird das in *κατὰ μὲν τὴν προτέραν κτλ.* enthaltene, ebenso erwartet man, dass auch das Folgende dem *τὸ μὲν* entsprechende Glied an den in *κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν* enthaltenen Gedanken anknüpfen werde. Dieses Folgende lautet aber: *λέγεσθαι δὲ κόσμον ⟨καὶ⟩ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς φύσεων· λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων ⟨ἢ τὸν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων⟩ καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων συνεστῶτα.* Diese Worte knüpfen nur dann in der erwarteten Weise an das Vorhergehende an, wenn wir sie als die nähere Bestimmung zu *κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν* d. h. als die Realdefinitionen zu der in den Worten *κατὰ τὴν διακόσμησιν* gegebenen Nominaldefinition ansehen dürfen. Die Form der Worte entspricht dieser Absicht allerdings nicht; es müsste, wenn dies geschehen sollte, statt *λέγεσθαι δὲ κόσμον κτλ.* etwa so geschrieben werden: *τὸν δὲ κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγόμενον κόσμον λέγεσθαι* (oder *εἶναι*) *ἢ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ κτλ.* nach Analogie der Worte bei Diogenes. — Ich will bei dieser Gelegenheit einem eventuellen Missverständniss vorbeugen, das, da es Diels begegnet zu sein scheint, auch anderen zustossen könnte. Wir lesen bei Stob. 444 (Arius Didymus fr. 31): *κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται· τοῦ δὲ κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγομένου κόσμου τὸ μὲν εἶναι περιφερόμενον περὶ τὸ μέσον, τὸ δ' ὑπομένον.* Aus der Interpunction *τελειοῦται· τοῦ δὲ* muss man schliessen, dass Diels das Folgende als eine Schilderung des *κόσμος* in der durch *λέγεται δ' ἑτέρως* bezeichneten Bedeutung angesehen hat. Der *κόσμος*, auf den sich die Schilderung bezieht, ist aber das Weltgebäude. Die Worte *λέγεται δ' ἑτέρως* dagegen beziehen sich, wie sich jetzt aus der behandelten Stelle des

Digitized by Google

der Frage nach dem Verhältniss zurückkehren, in dem diese Definitionen zu den drei früheren stehen. Die Antwort liegt auf der Hand: die beiden letzten Definitionen sind Realdefinitionen und bestimmen näher die mittlere der drei Nominaldefinitionen, welche enthalten ist in den Worten *καὶ*

Diogenes und aus Arius fr. 29 zur Genüge ergibt, auf den *κόσμος* als die Gottheit und nicht auf ihn insofern er das Weltgebäude ist. Diels ist wohl durch das wiederholte *διακόσμησις* und *κατὰ* irre geleitet worden. Aber *θεὸς καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται* ist die Gottheit in chrysippischer Weise als *στοιχεῖον*, als *πῦρ*, als das Urwesen gefasst, an dem und durch welches (*καθ' ὃν* kann wenigstens diese beiden Bedeutungen vereinigen; für die des „durch" vergleiche ausser den Wörterbüchern noch Dilthey Callim. Cyd. 94, 2) in der That die *διακόσμησις* sich vollzieht. Die Worte *τοῦ δὲ κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγομένου κόσμου* müssen aufgefasst werden nach Maassgabe von fr. 29: *διὸ κατὰ μὲν τὴν προτέραν ἀπόδοσιν ἀίδιον τὸν κόσμον εἶναί φασι, κατὰ δὲ τὴν διακόσμησιν γενητὸν καὶ μεταβλητόν*. Dass die Worte in der Form undeutlich sind und zum Missverständniss verführen, muss ich zugeben. Es scheint fast, als ob dasselbe Missverständniss schon dem Verfasser der unter Aristoteles Namen gehenden Schrift *περὶ κόσμου* c. 2 begegnet sei, wenn wir dort 391[b] 9 lesen: *κόσμος μὲν οὖν ἐστι σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεῶν τε καὶ διὰ θεῶν φυλαττομένη*. Der Verfasser von fr. 31 hat aber diesen Irrthum nicht getheilt. Denn durch *τοῦ δὲ* setzt er die hier zu Grunde liegende Auffassung des *κόσμος*, und das ist die des Weltgebäudes, der vorhergehenden in *λέγεται δ' ἑτέρως* bezeichneten entgegen. Mit anderen Worten, er kehrt über die parenthetische Bemerkung *λέγεται δ' ἑτέρως — τελειοῦται* zu der anfänglichen Auffassung des *κόσμος* als des Weltgebäudes zurück, die sich darin ausspricht, dass er bezeichnet wird als ein *σύστημα* entweder *ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς* oder *ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων*. So gehören auch hier zu der einen Nominaldefinition die zwei Realdefinitionen, und es findet dasselbe Verhältniss statt, das wir bei Diogenes und fr. 29 bemerkt haben. Um dies Verhältniss auch äusserlich zur Anschauung zu bringen wird man nach *καὶ τελειοῦται* das Kolon tilgen und statt dessen einen Punkt setzen müssen.

Digitized by Google

αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι und wieder aufgenommen wird durch ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας. So zeigt sich in der Darstellung des Diogenes statt zweier paralleler Gedankenreihen vielmehr ein Fortschritt, eine Entwicklung des Gedankens. Dies macht es wahrscheinlich, dass die ganze Darstellung aus einer und derselben Quelle geschöpft ist. Dass trotzdem die Spuren des älteren und späteren Stoicismus darin beide vereinigt sind, lässt sich leicht erklären. Der Verfasser des betreffenden Werkes referirte erst über die verschiedene Bedeutung, die dem Worte κόσμος von verschiedenen Stoikern gegeben wurde, bezeichnete dann diejenige, in welcher er davon sprechen wolle und trat mit der Aufstellung der Realdefinitionen seiner eigentlichen Aufgabe näher. Dass er dabei dieselbe Nominaldefinition einmal in der Form διακόσμησις τῶν ἀστέρων, denn in der anderen ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλ. οὐσ. gibt, ist charakteristisch dafür, dass er vorher nur historisch die Ansicht Anderer referirt, jetzt aber in eigenem Namen spricht und daher auch die Gedanken in die ihm zusagende Terminologie kleidet. Aus dieser ersehen wir, dass er der platonisirenden Richtung des Stoicismus angehörte und jedenfalls mit Posidon übereinstimmte, wenn nicht dieser selbst war: womit ich natürlich keineswegs behaupten will, dass Diogenes selber den Posidon benutzt habe. Selbstverständlich hatte Posidon noch genau geschieden zwischen der älteren und späteren Form der Lehre, und muss die Confusion, die in dieser Hinsicht bei Diogenes stattfindet, einem Späteren, wenn auch nicht erst Diogenes Schuld gegeben werden. Zu dieser Confusion liefert ein weiteres Beispiel die Definition des στοιχεῖον, die wir 136 lesen: ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρῶτον γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. In diesem Sinne aber hat auf den Namen eines στοιχεῖον nach Chrysipp, wie wir früher (Exc. I) aus Stob. 314 sahen,

Digitized by Google

nur das *πῦρ* Anspruch. Trotzdem ist kein Zweifel, dass Diogenes diese Definition auf alle vier Elemente angewendet wissen wollte: denn nur von den vier *στοιχεῖα* ist vor und nachher die Rede. Es ist nur ein daraus folgender Widerspruch, dass, während ein *στοιχεῖον* in dem angegebenen Sinne unvergänglich ist, nach Diog. 134 in der *ἐκπύρωσις* die *στοιχεῖα* vernichtet werden. — Aehnlich wie bei Diogenes sind auch bei Stob. 324 die beiden Formen des Stoicismus nicht scharf aus einander gehalten. Denn einmal wird als Ansicht der Stoiker überhaupt bezeichnet, dass sie die *ὕλη* für ein *σῶμα* erklärt hätten, und dann die Ansicht des Posidonius erwähnt, der, da er die *ὕλη* für *ἄποιος* und *ἄμορφος* hielt, sie nicht für ein *σῶμα* sondern höchstens für *σωματική* (s. Stob. 322) erklären konnte. Durch Diels wissen wir jetzt, dass der eine Bericht von Aëtius (S. 308), der andere von Arius Didymus (S. 458) genommen ist. — Nach einer anderen Seite zu zeigt sich das Eindringen des Platonismus in die stoische Lehre von der Weltbildung bei Philo *περὶ ἀφθαρσ. κόσμ.* c. 3 S. 222 Bern.: *οἱ δὲ στωικοὶ κόσμον μὲν ἕνα, γενέσεως δὲ αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν, χρόνων μακραῖς περιόδοις ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν αὖ ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθείᾳ τοῦ τεχνίτου.* Während nach heraklitischer und nach der Ansicht der älteren Stoiker Bildung und Zerstörung der Welt gleichmässig aus der *εἱμαρμένη* hervorgehen, werden sie hier auf verschiedene Ursachen zurückgeführt. Wir haben keinen Grund die Glaubwürdigkeit des unter Philos Namen versteckten Schriftstellers zu bezweifeln. Dann aber kann ich in dieser Auffassung der stoischen Lehre von den wechselnden Weltperioden nur einen Versuch sehen dieselbe mit dem platonischen Satze in Einklang zu bringen, nach dem die Gott-

Digitized by Google

heit selber nie den Willen haben kann ihr eigenes Werk zu zerstören vgl. Tim. 41 A f. Vollkommen liess sich der Widerspruch mit Plato freilich nicht vermeiden, sobald man nicht die stoische Lehre ganz aufgeben und wie Boethus und Panätius die Ewigkeit der Welt behaupten wollte; aber er ist doch wenigstens nicht so schroff als nach der gemeinen stoischen Lehre, die die Ursache der Zerstörung in der Gottheit suchten. Da Posidonius platonisirte, die *ἐκπύρωσις* aber festhielt, so dürfen wir vermuthen, dass auch diese Abänderung der ächten stoischen Lehre, von der uns Philo Kunde gibt, unter die Versuche gezählt werden muss, mit denen er die stoische der platonischen Lehre annähern wollte. Bemerkenswerth ist, dass, während Chrysipp (vgl. Plut. de rep. Stoic. c. 47 p. 1056 C) *Ζεὺς* und die *εἱμαρμένη* für eins erklärte, Posidon (Stob. ecl. I 178) zwischen *Ζεύς, φύσις* und *εἱμαρμένη* unterschied. Einen Unterschied zwischen providentia und fatum soll nach Chalcidius auch Kleanthes gemacht haben (Cleanthes fr. theol. 6 W.), was um so mehr Beachtung verdient, da Posidon auch sonst auf diesen Stoiker zurückgegangen ist (Entw. d. stoisch. Phil. S. 138).

49*

Digitized by Google

Excurs III.

(zu S. 156, 1)

Da es auffallend sein würde, wenn in einem späteren Berichte über die stoische Philosophie allein die Fassung der Lehre bei Kleanthes berücksichtigt worden wäre, so ist man geneigt die Quelle von Plut. plac. IV 21 (Aëtius 410, 25 ff. Diels) bei einem späteren Anhänger des Kleanthes zu suchen. Man verfällt dabei auf Posidonius: denn einen anderen späteren Stoiker, der wieder auf Kleanthes zurückgegangen wäre, kenne ich nicht und Posidons Ansehen bei den Späteren war so gross, dass die Fassung der stoischen Lehre, die er vertrat, für die allgemeine gelten konnte. Nehmen wir daher diese Vermuthung an, so hätte auch Posidon den Sitz des ἡγεμονικὸν in den Kopf verlegt.[1]) Diese Vermuthung wird bestätigt, wenn wir uns an Plin. nat. hist. II 5, 12 f. erinnern, eine Stelle, die wir früher (S. 138, 1) auf Posidon (freilich zweifelnd) zurückgeführt haben. Denn ähnlich wie bei Plutarch in der menschlichen Natur von dem ἡγεμονικὸν zwar die πνεύματα ausgehen aber von ihm doch gesondert sind, ebenso wird bei Plinius im grossen Ganzen der Welt von der obersten feurigen Region des Himmels und der Planeten der spiritus oder ἀὴρ unterschieden, der von da bis zur Erde sich erstreckt; die Uebereinstimmung zwischen Plutarch und Plinius würde noch weiter

[1]) Wie freilich Heine zu Cicero Tusc. I 29, 70 sagen kann, spätere Stoiker hätten meist den denkenden Theil νοῦς in den Kopf verlegt, weiss ich so wenig als Corssen de Posidonio Rhod. S. 35.

Digitized by Google

gehen und einen besonders charakteristischen Punkt treffen, wenn es ganz sicher wäre, dass in den Worten Plutarchs, die zu der Vergleichung zwischen Mikrokosmus und Makrokosmus auffordern, der *ἥλιος* und nicht der *αἰθὴρ* einzufügen ist (Entw. d. stoisch. Phil. S. 152, 1). Was wollen aber diese Wahrscheinlichkeiten sagen gegen das ausdrückliche Zeugniss Galens de Hipp. et Plat. plac. VI 2 (V S. 515 Opp. ed. Kühn), der mit Bezug auf die drei platonischen Seelentheile sagt: *ὁ δ' Ἀριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης.* Und doch dürfen wir uns hierdurch nicht blenden lassen, sondern müssen bedenken, dass Posidon hier mit Aristoteles zusammengestellt wird, Aristoteles aber das Herz nur zum Sitz der Thierseele gemacht, den *νοῦς* dagegen davon ausgeschlossen hatte. Wenn Galen trotzdem von ihm sagt, dass er alle drei Seelentheile im Herzen vereinigt habe, so scheint er dem ersten und höchsten Seelentheil Platons den aristotelischen *νοῦς παθητικὸς* gleichgestellt zu haben. Auf jeden Fall kann Galens Zeugniss für sich allein jetzt nicht mehr beweisen, dass auch Posidon den *νοῦς* in das Herz verlegt habe. Nach der Art, wie Posidon bei Galen S. 472 das *λογικόν τε καὶ θεῖον* dem *ἄλογον* und *ζῳῶδες* entgegensetzt[1]), ist es überdies kaum denkbar, dass er beide an ein und denselben Körpertheil sollte gebunden haben. Wenn Galen trotzdem Posidon hier mit Aristoteles zusammenstellt, so lassen sich zwei Gründe denken, die ihn dazu bestimmt haben können. Der eine ist, dass Posidon zwei wichtige Functionen des Pflanzen- und Thierlebens, den *θυμὸς* und die *ἐπιθυμίαι*,

[1]) Vgl. auch S. 469 folgende Worte des Posidonius: *τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι.*

Digitized by Google

die Platon gesondert und verschiedenen Körpertheilen zugewiesen hatte, wie Aristoteles im Herzen vereinigte. Dass nämlich Galen hier die Vereinigung und Trennung des *θυμός* und *ἐπιθυμητικὸν* besonders im Auge hat, zeigen die folgenden Worte, in denen er Chrysipps Ansicht lediglich in Bezug auf diese beiden mittheilt: *ὁ δὲ Χρύσιππος, ὥσπερ εἰς μίαν οὐσίαν, οὕτω καὶ εἰς δύναμιν μίαν ἄγει καὶ τὸν θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν.* Daher erklärt es sich nun, dass gleich darauf, wo er nicht im Allgemeinen von der Vereinigung der Seelenkräfte sondern bestimmt von der der drei Seelenkräfte spricht, er als Vertreter dieser Lehre nur Aristoteles, nicht, wie man nach dem Vorhergehenden erwarten sollte, auch Posidonius nennt: *ὅτι δὲ οἱ περὶ τὸν Ἀριστοτέλην σφάλλονται, μιᾶς οὐσίας τὰς τρεῖς δυνάμεις εἶναι νομίζοντες, ἔν τε τοῖς ἔμπροσθεν ἱκανῶς ἐπιδέδεικται κτλ.* Denn ich nehme an, dass nach dem bekannten Sprachgebrauch besonders der Späteren *οἱ περὶ τὸν Ἀριστοτέλην* nicht wie übersetzt worden ist Aristotelis sectatores bedeutet sondern nur ein Wechsel im Ausdruck für *Ἀριστοτέλης* ist. Aber vielleicht wird nicht Jeder diese Annahme gelten lassen. Und ich will sie auch Niemand aufnöthigen, da noch ein zweiter Grund denkbar ist, der Galen veranlasst haben kann Posidon mit Aristoteles zusammenzustellen auch wenn jener nicht das Herz für den Sitz auch des *νοῦς* erklärt hatte. Welches dieser Grund ist, wird der weitere Verlauf der Untersuchung lehren. Bis jetzt hat dieselbe wenigstens soviel gezeigt, dass Galens Zeugniss nicht bindend ist, wir also um desselben willen die unvermeidlich scheinende Annahme, Posidon habe in letzter Hinsicht den fraglichen Abschnitt zu Plutarchs Schrift geliefert, nicht aufzugeben brauchen. Der *νοῦς* oder *λογισμὸς* hätte danach seinen Sitz im Kopf gehabt, seine Wirksamkeit aber viel weiter erstreckt, da er als *ποιῶν* (oder *ποιητικός*) die Zeugungs-, die Sprach-, vor allem aber die verschiedenen

Digitized by Google

Sinnesorgane in Thätigkeit setzt. In einem ähnlichen Verhältniss hätte er dann auch zum Herzen gestanden. Denn es ist von Posidons Standpunkt aus nicht richtig, dass die ὁρμαὶ aus dem λογισμὸς geboren werden, es ist aber überhaupt undenkbar, dass jemand den Kopf sollte zum Sitz der Leidenschaften gemacht haben: und doch würden wir zu dieser Folgerung getrieben werden, wenn wir das *ποιεῖν τὰς ὁρμὰς* Plutarchs nicht von einer bloss anregenden Wirkung verstehen und nicht den eigentlichen Sitz der Leidenschaften, gewissermaassen das Organ derselben im Herzen erblicken wollten, auf das der λογισμὸς in ähnlicher Weise wie auf die Sinnesorgane wirkt. Ich sage „in ähnlicher Weise": denn es ist schon in dem Abschnitt über Kleanthes die Rede davon gewesen (S. 153 f.), in wiefern das Herz dem λογισμὸς gegenüber eine grössere Selbständigkeit hat als die einzelnen Sinnesorgane. Wir können nach genauer Betrachtung der Worte Plutarchs die Bedeutung des Herzens im menschlichen Organismus dahin bestimmen, dass dasselbe der Sitz des vegetabilischen Lebens ist und auch des animalischen, wenn wir davon die sinnliche Wahrnehmung und die Zeugung ausschliessen; im Sinne Posidons dürfen wir sagen, dass es der Sitz des θυμὸς und der ἐπιθυμίαι d. i. des gesammten ἄλογον sei. Diese Ansicht, dass Posidon den menschlichen Organismus an zwei verschiedene Centren gekettet habe, mag man immerhin als eine Hypothese behandeln. Ich will sie selbst einmal für nichts mehr als eine solche ausgeben, so erfüllt sie wenigstens die Aufgabe einer Hypothese und löst uns eine sonst nicht leicht zu beantwortende Frage. Denn wie sollen wir es uns sonst erklären, dass bei demselben Plutarch IV 5 (bei Diels S. 391, 12) als Ansicht aller Stoiker diejenige bezeichnet wird, wonach der Sitz des ἡγεμονικὸν das Herz ist: *οἱ Στωικοὶ πάντες ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ ἢ τῷ περὶ τὴν καρδίαν πνεύματι.* Man könnte sagen, dass an dieser Stelle


Digitized by Google

eine andere stoische Darstellung excerpirt sei, als an der, wo als der Sitz des ἡγεμονικὸν der Kopf erscheint. Wahrscheinlich ist aber diese Lösung der Schwierigkeit nicht, da was den Stoikern insgesammt beigelegt wird, einen gleichartigen Charakter trägt. Dieser Charakter erinnert mehrfach an Kleanthes, so bei Diels S. 410, 10: *ἀκούομεν γὰρ αὐτῆς (τῆς φωνῆς) καὶ αἰσθανόμεθα προσπιπτούσης τῇ ἀκοῇ καὶ ἐκτυπούσης καθάπερ δακτυλίου εἰς κηρόν* (vgl. Zeller 72, 3. 4. Entw. d. stoisch. Phil. S. 160 ff.) S. 353, 9: *οἱ Στωικοὶ κατὰ τὸ διάστημα τῆς ὑποκειμένης τροφῆς διέρχεσθαι τὸν ἥλιον, ὠκεανὸς δέ ἐστιν ἡ γῆ, ἧς τὴν ἀναθυμίασιν ἐπινέμεται* (vgl. Zeller 190, 1) und S. 398, 21: *οἱ Στωικοὶ τὸν σοφὸν αἰσθήσει καταληπτὸν ἀπὸ τοῦ εἴδους τεκμηριωδῶς.*[1]) Endlich gehört auch unsere Stelle S. 410, 25 ff. hierher, die gleich zu Anfang, wie wir gesehen haben, von Chrysipps Lehre sich entfernt, aber mit Kleanthes zusammentrifft. Eben dahin darf

[1]) Dies ist die überlieferte Form der Worte. Ich begreife nicht, wie Diels sie hat ändern können, indem er für *καταληπτὸν* schrieb *καταληπτικόν*. Sextus Emp. adv. dogm. V 75, auf den er sich beruft, kann hier gar nichts entscheiden, da die aktive Bedeutung von *καταληπτικός*, die dadurch allein bewiesen werden könnte, auch ohnedies feststeht. Auch der Gedanke ist nicht passend, der auf diese Weise entsteht: denn mittelst der Wahrnehmung gewisser Merkmale aus der äusseren Gestalt etwas zu erkennen ist doch kein Vorrecht des Weisen allein, sondern eine Eigenthümlichkeit aller Menschen. Einen passenden Gedanken ergibt dagegen die Ueberlieferung, dass man nämlich den Weisen d. h. ob Einer weise ist, vermittelst der Wahrnehmung schon aus der Gestalt an gewissen Merkmalen erkennen könne. Ob dieser Gedanke richtig ist, mag man bezweifeln, dass es aber der Gedanke des Kleanthes war, lässt sich nach Diog. L. VII 173: *φάσκοντος αὐτοῦ* (*Κλεάνθους*) *κατὰ Ζήνωνα* (vgl. Diog. 129) *καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἴδους* (Plutarch de comm. not. 28 p. 1073 B mit Bezug auf die Stoiker: *ὡς λέγουσιν, ἡ μοχθηρία τοῦ ἤθους ἀναπίμπλησι τὸ εἶδος*) nicht wohl bestreiten, zumal wenn man dazu fr. phys. 19 und die Erläuterung nimmt, die ich davon früher (Entw. d. stoisch. Phil. S. 146, 1) gegeben habe.

Digitized by Google

man es dann wohl auch rechnen, dass S. 349, 4 eine und dieselbe Lehre von Plutarch den Stoikern insgesammt, von Stobäus nur Kleanthes zugeschrieben wird. Natürlich ist aber daran nicht zu denken, dass die stoische Lehre bei Plutarch oder Aëtius in der Fassung erscheine, die ihr Kleanthes gegeben hatte. Es wird dies ausserdem widerlegt durch S. 343, 18: *οἱ Στωικοὶ σφαιρικοὺς τοὺς ἀστέρας καθάπερ τὸν κόσμον καὶ ἥλιον καὶ σελήνην. Κλεάνθης κωνοειδεῖς* (vgl. 352, 10). Wir müssen also auf einen späteren Stoiker rathen, der sich an Kleanthes anschloss, und das war, wie wir früher (Entw. d. stoisch. Phil. S. 138) gesehen haben, Posidonius. Wo daher im Allgemeinen von den Stoikern die Rede ist, müssen wir insbesondere an Posidonius denken. Daher kommt es, dass an Stellen wie S. 356, 5 dem *οἱ Στωικοὶ* bei Plutarch bei Stobäus ein *Ποσειδώνιος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν Στωικῶν* entspricht. Dass die stoische Lehre bei Aëtius diejenige Form habe, die ihr Posidonius gegeben hat, hat auch Diels eingesehen. Wird aber bei Plutarch die stoische Lehre in einer bestimmten Form gegeben, dann dürfen wir den angegebenen Widerspruch nicht daher ableiten, dass etwa an der einen Stelle die Darstellung Chrysipps oder eines seiner Anhänger, an der anderen Posidon benutzt worden sei. Vielmehr kommen wir nun zu dem Schlusse, dass der scheinbare Widerspruch in Wahrheit keiner ist oder wenigstens Posidon und seinen Anhängern nicht als solcher erschienen sein kann. Wie er zu lösen ist, darüber gibt schon die Ueberschrift des fraglichen Abschnittes S. 410 einen Wink: *πόθεν αἰσθητικὴ γίνεται ἡ ψυχὴ καὶ τί αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν*. Danach ist hier nur von dem *ἡγεμονικὸν* der *ψυχὴ* die Rede und nur dessen Sitz würde nach Posidon im Kopfe sein. Dies setzt aber streng genommen voraus, dass auch noch ein anderes *ἡγεμονικὸν* im Menschen existire. Nehmen wir nun an, dass dieses andere *ἡγεμονικὸν* es ist, dessen Sitz im Herzen sein soll, so wäre der Wider-


Digitized by Google

derspruch gehoben. Wir haben gesehen, welche Functionen nach Posidon dem Herzen innerhalb des menschlichen Organismus zukommen, dass es nämlich der beherrschende Mittelpunkt des *ἄλογον* ist. In Folge davon würde es für das vegetabilische und zum Theil das animalische Leben des Menschen allerdings die Bedeutung eines *ἡγεμονικὸν* haben. Aber, wird man einwenden, bei Plutarch S. 391 wird das *ἡγεμονικόν*, dessen Sitz das Herz nach der Meinung aller Stoiker ist, nicht bloss relativ mit Bezug auf diesen oder jenen Theil des Menschen sondern schlechthin als solches bezeichnet. Auch das lässt sich rechtfertigen. Denn das Herz ist nach Aristoteles, von dem sich Posidon hier nicht entfernt haben wird, derjenige Theil des Menschen, von dem die Entwicklung desselben ihren Ausgang genommen hat. Insofern das Herz am Anfang der ganzen menschlichen Entwicklung steht, konnte es auch von Posidon das *ἡγεμονικὸν* im absoluten Sinne genannt werden. Es frägt sich nun, ob diese Bedeutung von *ἡγεμονικόν*, wonach es nicht das Beherrschende sondern dasjenige bezeichnet, welches am Anfang einer Entwicklung steht, deren Keim in sich trägt, mit dem stoischen Sprachgebrauch sich verträgt. Der Etymologie nach kann es die eine und die andere Bedeutung haben. Unter den Stoikern aber scheint wenigstens Archedemus es in der erforderlichen Bedeutung gebraucht zu haben, wenn er den Sitz des *ἡγεμονικὸν* in die Erde verlegt vgl. Stob. ecl. I 454 (Aëtius S. 332, 26 Diels): *Ἀρχέδημος τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ἐν γῇ ὑπάρχειν ἀπεφήνατο.*[1]) Auch wer hier pythagoreischen Einfluss erkennen wollte (vgl. Zeller III[a] 137, 3), müsste doch zu rechtfertigen suchen, wie sich diese Bestimmung, die ein Stoiker gab, mit der sonstigen Lehre dieser Schule vereinigen lässt. Nun ist es aber kaum denk-

[1]) Vgl. auch Procl. zu Tim. p. 171 C.

Digitized by Google

bar, dass jemals ein Stoiker, der überhaupt noch auf diesen Namen Anspruch erhob, die Erde zum Sitz des die Welt regierenden Princips gemacht hätte. Die Bedeutung, welche die Erde für die Weltbildung besitzen soll, ist einmal die des unverrückbaren Grundes, der *Ἑστία* (vgl. Kleanthes *πρὸς Ἀρίσταρχον* bei Wachsmuth comm. I fr. V und damit Plinius nat. hist. II 5, 11: eandem [sc. terram] universo cardinem stare pendentem, librantem per quae pendeat, ita solam inmobilem circa eam volubili universitate, eandemque ex omnibus necti eidemque omnia inniti), dann die der Allernährerin (welche Eigenschaft sie nicht bloss in Bezug auf Pflanzen und Thiere sondern auch in Bezug auf den Himmel und die Gestirne behauptet vgl. bes. Seneca Quaest. nat. VI 16, 1 ff. die Frage nach dem Ursprung der von der Erde ausströmenden Luft, ob die Erde ein lebendiges athmendes Wesen, ein animal, behandelt auch Pythagoras bei Ovid Metam. XV 342 ff.) endlich die des Anfangs, von dem die Weltbildung ausgegangen ist (Stob. ecl. I 442 und Zeller III[a] 149 f.). Dass die Erde der Grund der Welt ist, dass aus ihr sich alles nährt, wird bei dem, der sie zum Sitz des *ἡγεμονικὸν* erhob, wohl nicht den Ausschlag gegeben haben [1]): denn diese Bedeutung der Erde erkannte auch Kleanthes an, suchte aber trotzdem das *ἡγεμονικὸν* in der Sonne. Wir haben es wahr-

[1]) Doch entspricht dies der Ansicht von Proklos zum Tim. p. 171 C: *καὶ οἱ μὲν ἐν τῷ κέντρῳ τὸ ἡγεμονικὸν ἀποτίθενται τοῦ παντός, οἱ δὲ ἐν σελήνῃ, οἱ δὲ ἐν ἡλίῳ κτλ. μαρτυρεῖ δὲ τοῖς μὲν ἡ τοῦ κέντρου δύναμις, συνοχικὴ πάσης οὖσα τῆς περιφορᾶς κτλ.* Und undenkbar wäre es nicht, dass Archedemus in derselben Weise wie der Babylonier Diogenes das ernährende Princip in das bewegende umgedeutet hätte. Galen Hipp. et Plat. plac. II S. 282 K führt als Worte des Diogenes an: *τὸ κινοῦν τὸν ἄνθρωπον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις ψυχική τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, πᾶσα δὲ ἀναθυμίασις ἐκ τῆς τροφῆς ἀνάγεται, ὥστε τὸ κινοῦν πρῶτον τὰς κατὰ προαίρεσιν κινήσεις καὶ τὸ τρέφον ἡμᾶς ἀνάγκη ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι.*

scheinlich gefunden, dass Kleanthes den Anfang der Weltbildung in dem Zusammenstoss der beiden Enden der Welt, nicht in einem im Innern der Erde zurückgebliebenen Rest des Urfeuers suchte (Entw. d. stoisch. Phil. S. 126 ff.). Das letztere scheint zuerst Chrysipp gethan zu haben. Zum Sitz des *ἡγεμονικὸν* erhob er deshalb die Erde noch nicht und das ist bei dem Schüler des Kleanthes begreiflich, der um mit Cicero (Nat. Deor. II 29) zu reden in dem *ἡγεμονικὸν* das omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum sah. Erst Archedemus that diesen Schritt, vermuthlich weil ihm im Begriff des *ἡγεμονικὸν* die Vorstellung dessen, woraus alles seinen Ursprung hat und das der Anfang aller Entwicklung ist, wichtiger zu sein schien als die Vorstellung des höchsten alles leitenden und regierenden Wesens. Zum Hauptsitze der Vernunft wird er die Erde schwerlich gemacht haben. Eine ähnliche Stellung aber wie die Erde innerhalb der Welt behauptete nach dem Urtheil derjenigen Stoiker, die die Vernunft in den Kopf verlegten, innerhalb des menschlichen Organismus das Herz[1]): so gut also wie in der Welt die Erde konnte auch im Menschen das Herz als der Sitz des *ἡγεμονικὸν* bezeichnet werden. Die Vernunft, der *λογισμὸς* an der fraglichen Stelle Plutarchs, konnte *ἡγεμονικὸν* nur relativ genannt werden, da sie weder am Anfang der menschlichen Entwicklung steht[2]) noch

---

[1]) Aehnlich wie das Herz im Körper ist auch die Erdregion in der Welt der Sitz des *παθητικὸν* vgl. Zeller III[a] 151, 3. s. über Aristoteles Aëtius bei Diels 332, 4 und dazu Diels. — Anders wird von Theo Smyrn. S. 188 f. Hill. die Erde mit dem *ὀμφαλὸς* als dem Ursprung des körperlichen Seins, die Sonne mit der *καρδία* als dem Sitz des gesammten Seelenlebens verglichen.

[2]) Man darf dafür nicht geltend machen, dass doch auch das *σπέρμα* des Menschen nach Plutarch (bei Diels 411, 14 ff.) ein vom *λογισμὸς* ausgehendes *πνεῦμα* sein soll. Denn es ist doch eben nur ein Ausfluss des *λογισμός*, nicht die Vernunft in ihrer höchsten Entwicklung selber, die in dem *σπέρμα* enthalten ist.

Digitized by Google

eine vollkommene Herrschaft über den unvernünftigen Theil des Menschen zu behaupten vermag. Das Herz dagegen konnte das ἡγεμονικὸν schlechthin heissen, insofern es der Anfang und Grund des vegetabilischen und animalischen Seins im Menschen ist und auch der λογισμὸς ohne dasselbe nicht wirken kann, da er dazu zum Theil an bestimmte Organe gebunden ist, die selbst erst wieder Ergebnisse der vom Herzen ausgehenden Entwicklung sind. Wenn also bei Plutarch das eine Mal als Ansicht der Stoiker bezeichnet wird, dass das ἡγεμονικὸν der ψυχὴ der λογισμὸς und dessen Sitz im Kopf sei, so steht dies damit nicht im Widerspruch, dass an jener anderen Stelle im Namen sämmtlicher Stoiker das Herz das ἡγεμονικὸν schlechthin genannt wird: sobald wir nämlich unter den Stoikern an Posidon und seine Anhänger denken. Wenden wir uns jetzt zu Galen zurück, so konnte, wer ἡγεμονικὸν in der gewöhnlichen Bedeutung fasste, die Lehre des Posidonius, im Herzen sei das ἡγεμονικόν, auch so verstehen, als ob er das Herz zum Sitz der Vernunft, des λογιστικόν, gemacht hätte. Dass dies in Wahrheit seine Meinung nicht war, lässt sich auch noch mit anderen Mitteln bestätigen. So kann man darauf hinweisen, dass nach der angeblichen Lehre des Pythagoras (bei Plutarch IV 5 Diels S. 391, 23) das ἡγεμονικὸν ein doppeltes ist, das ζωτικόν (ζωῶδες nennt auch Posidon bei Galen V S. 472 das ἄλογον), das sich περὶ τὴν καρδίαν, und das λογικὸν καὶ νοερόν, das sich περὶ τὴν κεφαλὴν befindet. Denn man muss auf die Uebereinstimmung mit Pythagoras bei Posidonius im Allgemeinen, in diesem Falle aber noch besonders Werth legen, weil der letztere nach Galen V 478 gerade in der Psychologie sich auf Pythagoras berufen hatte. Wichtiger aber ist, dass jetzt erst wenn wir Posidon die Scheidung der Vernunft und des Lebensprincips d. i. des ἡγεμονικόν (das er im Anschluss an Kleanthes' Hymnos ἀνθρωπίνης φύσεως ἀρχηγὸν

hätte nennen können) zuschreiben, ein Licht fällt auf die Nachricht Tertullians de anim. c. 14, die man bisher nicht verstanden hat und auch nicht verstehen konnte: sed etiam in decem (sc. partes dividitur anima) apud quosdam Stoicorum et in duas amplius apud Posidonium qui a duobus exorsus titulis principali quod ajunt *ἡγεμονικὸν* et rationali quod ajunt *λογικὸν* in duodecim exinde prosecuit, ita aliae ex aliis species dividunt animam. Nachdem Zeller 581, 2 eine nähere Erörterung dieser Stelle unterlassen hatte, weil sich schon aus der Unterscheidung des *ἡγεμονικὸν* und *λογικὸν* ergäbe, dass wir es hier mit einem Missverständniss dessen zu thun hätten, was Tertullian in seiner Quelle fand, ist ihm Diels Doxogr. 206 beigetreten und hat obenein jenes Missverständniss zu erklären gesucht. Diels sagt: nempe Posidonius sex Panaetii partes amplexus generaliter addidit *τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ λογικὸν ἢ ἡγεμονικόν*, quos titulos cum senis illis singulos inesse crederet ad ingentem numerum pervenit (sc. Tertullianus). Das Maass dessen, was man einem Kirchenvater an Sünden gegen die Wissenschaft zutrauen darf, ist freilich gross; ob aber selbst ein Tertullian einer solchen Verbindung von Flüchtigkeit, grübelndem Scharfsinn und Einfältigkeit fähig war, wie sie Diels' Worte bei ihm voraussetzen, möchte ich doch bezweifeln. Doch dergleichen wird immer dem Ermessen jedes Einzelnen überlassen bleiben. Diels' Erklärung scheitert aber an den zehn Theilen, die nach Tertullian quidam Stoicorum unterschieden. Diels fährt nämlich nach den angeführten Worten fort: hinc altera pullulavit illius stribligo quasi ullo modo *λογικὸν* et *ἡγεμονικὸν* distaret. eadem simplicitate ad denarium Stoicorum numerum diluendum venitur. idem Galenus manum commodat p. 256: *Στωικοὶ δὲ τέσσαρα μέρη τῆς ψυχῆς εἶναί φασι λογικὸν αἰσθητικὸν φωνητικὸν σπερματικόν* (cf. Nemes. 15 p. 96). quibus cum eodem errore Panaetii sex adderet, sane

decem effecit. Da die Worte Galens, welche Diels citirt, sich auf die gewöhnliche stoische Lehre beziehen, nach der vier resp. acht Seelentheile unterschieden wurden, so scheint Diels der Meinung zu sein, dass die Zehnzahl Tertullians ein Missverständniss eben der gewöhnlichen stoischen Lehre ist. Was aber Tertullian bewogen haben sollte zu den Theilen derselben die des Panätius hinzuzählen, vermag ich nicht einzusehen, und muss diese arithmetische Operation um so auffallender finden, als Tertullian vorher die gemeine stoische Lehre ganz richtig gefasst und bezeichnet hat, indem er von den acht Theilen der Seele spricht, welche Chrysipp unterschied. Diese Bemerkungen gegen Diels hätte ich mir vielleicht ersparen können, da durch die vorhergehende Untersuchung derartigen Erklärungsversuchen, wie sie Diels unternommen hat, wenn nicht aller doch ein guter Theil ihres Grundes und Bodens entzogen worden ist. Denn so unerhört und widersinnig, wie Diels nach Zeller annahm, ist danach die Unterscheidung von ἡγεμονικὸν und λογικὸν nicht mehr und besonders dann nicht, wenn dieselbe Posidonius beigelegt wird, auf den ganz unabhängig von Tertullians Zeugniss auch die vorhergehende Untersuchung geführt hatte. Tertullians Zeugniss wird ausserdem noch durch Seneca ep. 92, 1 bestätigt. Ich schicke voraus, dass wir den Inhalt dieses Briefes auf Posidon zurückzuführen berechtigt sind durch die Dreitheilung der Seele (8) und durch die Erwähnung des Posidon (10). Hier wird nun zunächst von dem animus (ψυχή) das principale (ἡγεμονικόν) geschieden und dieses wieder in zwei Theile, das rationale und irrationale getrennt. Nach Posidon, wie wir hieraus vermuthen dürfen, waren also ἡγεμονικὸν und λογικὸν keineswegs identisch, sondern das eine die weitere und das andere die engere Bezeichnung. Dass in diesem Falle, worauf die angestellte Untersuchung geführt hat, der ursprünglich weitere Ausdruck ἡγεμονικὸν vorzugsweise an


Digitized by Google

dem niederen Theil hängen blieb hat seine Analogie in dem Gebrauch von ψυχή, das ursprünglich den νοῦς mit umfasst, dann aber vorzugsweise die Bezeichnung für das niedere Seelenleben wurde. Seneca selber oder wohl Posidon gibt uns hierfür einen Beleg; denn 1 steht animus (ψυχή) im Gegensatz zum principale, 8 umfasst er dasselbe. Dasselbe Verhältniss findet zwischen den stoischen κατὰ φύσιν und den ἀγαθὰ statt, da ursprünglich die ἀγαθὰ zu den κατὰ φύσιν gehören, zu denen sie später im Gegensatz stehen. Nachdem uns Tertullians Bericht in einer Beziehung Zutrauen eingeflösst hat, werden wir ihm auch, was die zwölf Theile der Seele betrifft, nicht ohne Weiteres den Glauben versagen. Sehen wir also zu, wie viele Theile d. h. Kräfte (δυνάμεις) der menschlichen Seele nach der gewonnenen Kenntniss der Psychologie des Posidonius wir berechtigt sind zu unterscheiden. Aus Plutarch ergeben sich acht, der λογισμὸς selber und die von ihm ausschliesslich abhängigen. Dazu kommt das ἄλογον (das unvernünftige in dem Sinne dass es nicht die ausgebildete menschliche Vernunft darstellt) d. i. das ἡγεμονικὸν und die daraus entspringenden πάθη, die Posidon, wie wir aus Galen sehen, nach Platons Vorgange in θυμὸς und ἐπιθυμίαι schied. So würden wir ohne Mühe und Tiftelei mit Posidonius elf verschiedene Seelenkräfte oder Theile im weiteren Sinne dieses Wortes zählen können. Wo wir den zwölften zu suchen haben darüber belehrt uns Galen V S. 473, der von Posidon sagt: καὶ προσέτι τὰ διαπορούμενα περὶ τῆς ἐκ πάθους ὁρμῆς[1]) ἐξέφηνεν. εἶτ' αὐτός, ἅττα ποτ' αὐτά ἐστιν, ἐπιφέρων ἐξηγεῖται τόνδε τὸν τρόπον· „οἶμαι γάρ, ὅτι πάλαι βλέπετε, πῶς διὰ λόγον μὲν

[1]) Man beachte den Ausdruck ἐκ πάθους ὁρμή. Davon unterschied also Posidon eine andere ὁρμή, natürlich diejenige an welche Plutarch denkt, wenn er den λογισμὸς nennt ποιῶν τὰς ὁρμάς.

Digitized by Google

πεισθέντες κακὸν ἑαυτοῖς παρεῖναι ἢ ἐπιφέρεσθαι οὔτε φοβοῦνται οὔτε λυποῦνται, φαντασίας δ' ἐκείνων αὐτῶν λαμβάνοντες. πῶς γὰρ ἄν τις λόγῳ κινήσειε τὸ ἄλογον, ἐὰν μή τινα ἀναζωγράφησιν προσβάληται αἰσθητῇ παραπλησίαν; οὕτως οὖν ἐκ διηγήσεώς τινες εἰς ἐπιθυμίαν ἐκπίπτουσιν καὶ ἐναργῶς (ἐνεργῶς?) ἐγκελευσαμένου του φεύγειν τὸν ἐπιφερόμενον λέοντα οὐκ ἰδόντες φοβοῦνται." Man hat diese Worte bisher nicht genügend gewürdigt, obgleich sie doch in mehr als einer Beziehung belehrend sind. Zuerst ersehen wir daraus, ein wie grosser Abstand nach Posidon zwischen dem λόγος und dem ἄλογον des Menschen sich befand: ein so grosser, dass um eine Wirkung des einen auf das andere möglich zu machen ihm ein Vermittler nöthig schien. Und doch soll er diese beiden so verschiedenartigen Vermögen auf denselben Ursprung zurückgeführt, an ein und dasselbe körperliche Organ gebunden haben! Zweitens lernen wir aus den angeführten Worten einen neuen Punkt der Lehre kennen, in dem Posidon sich an Platon und zum Theil auch an Aristoteles anschloss. Denn auch Platon im Tim. p. 71 A hatte eine unmittelbare Einwirkung des λόγος wenigstens auf das ἐπιθυμητικὸν für unmöglich erachtet und zum Vermittler das Vermögen der εἴδωλα und φαντασίαι bestellt. Auch Plato hatte ferner diese φαντασίαι aus einer Thätigkeit des νοῦς abgeleitet vgl. 71 B[1]) und dabei insofern in Aristoteles einen Nachfolger gefunden, als auch dieser die

[1]) Hier wird die Beschaffenheit der Leber, des Sitzes der φαντασίαι, als eine bezeichnet, die gemacht sei, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἴδωλα παρέχοντι φοβοῖ μὲν αὐτό, ὁπότε κτλ. — — — — — — — καὶ ὅτ' αὖ τὰ ἐναντία φάσματα ἀποζωγραφοῖ πρᾳότητός τις ἐκ διανοίας ἐπίπνοια κτλ. Man wird geneigt sein nach Maassgabe des platonischen ἀποζωγραφοῖ auch bei Posidon ἀποζωγράφησιν statt ἀναζ. zu schreiben. Auch ohne diese Aenderung ist aber die Uebereinstimmung der beiden Philosophen frappant genug.

Digitized by Google

Denkthätigkeit sich von gewissen Phantasiebildern begleitet dachte vgl. Zeller II^b S. 580. Nun haben allerdings auch die Stoiker die φαντασίαι nicht ausschliesslich aus der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet vgl. Diog. VII 51 und Sext. Emp. adv. dogm. II 409[1]); der Unterschied bleibt aber, dass unter allen Umständen, ob nun der Inhalt der φαντασίαι aus der sinnlichen Wahrnehmung stammt oder ein ἀσώματον ist, das ἡγεμονικὸν als das Leidende, πάσχον, und nicht als das ποιοῦν, das die φαντασίαι Erzeugende erscheint. Besonders deutlich ist Sext. Emp. 402: δῆλον γὰρ ὅτι τὸ μὲν φανταστὸν ὀφείλει ποιεῖν, τὸ δὲ φαντασιούμενον ἡγεμονικὸν πάσχειν, ἐκεῖνο μὲν ἵνα τυπώσῃ, τοῦτο δ' ἵνα τυπωθῇ· ἄλλως γὰρ οὐκ εἰκὸς συμβαίνειν φαντασίαν und 407, wo das ἡγεμονικὸν als πάσχον dem andern, welches τυποῦν καὶ ποιοῦν ist, gegenüber gestellt wird. Den ἀσώματα wird zwar das ποιεῖν abgesprochen, das ἡγεμονικὸν bleibt aber auch in diesem Falle das Leidende, das φαντασιούμενον vgl. Sextus 409: τῶν φαντασιῶν ἔνια μὲν οἱονεὶ ψαύοντα καὶ θιγγάνοντα τοῦ ἡγεμονικοῦ ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν, ὁποῖόν ἐστι τὸ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ κοινῶς τὸ σῶμα, ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν, τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν, ὁποῖά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά. So nahe es lag hier die Erzeugung der φαντασίαι dem ἡγεμονικὸν selbst zuzuschreiben, so geschieht dies doch nicht und wird das Verhältniss des ἡγεμονικὸν bei der Entstehung der φαντασίαι nur als ein leidendes geschildert.[2]) Posidon dagegen muss dem ἡγεμονικὸν oder λόγος die Fähig-

---

[1]) Ob nicht auch dies erst eine spätere Concession ist, will ich hier nicht erörtern.

[2]) Den ὁρμαὶ συγκαταθέσεις und καταλήψεις als den ἐνέργειαι wird die φαντασία als πεῖσίς τις ἡμετέρα καὶ διάθεσις gegenübergestellt bei Sext. Emp. adv. dogm. I 237 vgl. 239 ff.

Digitized by Google

keit die φαντασίαι zu besonderen Zwecken und in bestimmter Form zu erzeugen beigelegt haben; denn sonst konnte er nicht verlangen, dass der λόγος auf das ἄλογον wirken, dabei aber sich der φαντασίαι als Vermittler bedienen sollte. Posidon befand sich also hier mit Platon in Einklang, mit den orthodoxen Stoikern aber in demselben Widerstreit, wie die Stoiker Plutarchs, welche den λογισμὸς in den Kopf verlegten und ihm ausser anderen Fähigkeiten auch die des ποιεῖν τὰς φαντασίας zusprachen. So finden wir hier von Neuem bestätigt, dass wir Recht hatten unter den Stoikern Plutarchs Posidonius und seine Anhänger zu verstehen. Der dritte Gewinn und der werthvollste, den uns Galens Stelle abwirft, ist aber der, dass wir auf Grund derselben das Vermögen der φαντασίαι vom λόγος sondern müssen. Zwar sind dieselben von ihm bis zu einem gewissen Grade abhängig, aber das sind sie auch nach Plato und doch hatte dieser einen besonderen Theil des Körpers zu ihrem Sitze und Organe eingerichtet. Und dass ihre Natur von der des λόγος verschieden ist und mit demselben nicht in dem Maasse vereinigt werden darf wie die συγκαταθέσεις, das folgt auch daraus, dass sie berufen sind zwischen dem λόγος und dem ἄλογον zu vermitteln, also doch dem letzteren verwandt sein müssen. So gut als Posidonius daher den πάθη ein besonderes, vom λογισμὸς getrenntes Organ zugewiesen hatte, so gut wird er dies auch in Bezug auf die φαντασίαι gethan haben. In der Wahl dieses Organs hat er sich aber gewiss nicht an Platon, sondern an Aristoteles angeschlossen und zum Sitz der φαντασίαι das Herz gemacht, was sich nicht bloss zu der Vermittlerrolle schickt, die dieselben den πάθη gegenüber spielen sollen, sondern auch mit dem Bestreben des Posidonius das Seelenleben der Menschen, soweit es angeht, einheitlich zu fassen besser im Einklang steht. Auf diese Weise hat sich gezeigt, dass Posi-

Digitized by Google

donius neben den beiden Arten der *πάθη*, dem *θυμὸς* und den *ἐπιθυμίαι,* als eine dritte eigenthümliche Kraft des *ἄλογον* noch das Vermögen der *φαντασίαι* hinstellte. Von dem *ἄλογον* oder, wie wir es nach dem früher (S. 783 f.) Bemerkten nennen dürfen, *ἡγεμονικὸν* sind danach drei verschiedene Kräfte abhängig; nach der Art aber, wie bei Plutarch der *λογισμὸς* als der höchste Seelentheil und die von ihm abhängigen sieben Theile als besondere Theile geschieden werden, dürfen wir auch das *ἄλογον* und die drei von ihm abhängigen Theile als vier Theile rechnen. Zählen wir nun die vier Theile des *ἄλογον* oder *ἡγεμονικὸν* zu den acht Theilen des *λογισμός,* so haben wir zwölf Theile der menschlichen Seele, die Posidonius unterschied und zu denen er ausgehend von den beiden Hauptrubriken des *λογικὸν* und des *ἡγεμονικὸν* gelangte. Das Ergebniss der Untersuchung trifft also mit Tertullians ausdrücklichem Zeugniss zusammen: Posidonius a duobus exorsus titulis, principali, quod ajunt *ἡγεμονικόν,* et a rationali, quod ajunt *λογικόν,* in duodecim exinde prosecuit. Auch die zehn Theile einiger Stoiker, die Diels nicht zu erklären vermochte, werden jetzt verständlich: denn es ist wohl denkbar, dass von einigen Stoikern die beiden tituli, von denen Posidonius ausging, das *λογικὸν* und das *ἡγεμονικόν,* eben weil sie der Grund und Ursprung aller übrigen waren, nicht ausserdem als besondere Theile gezählt wurden. Die gefundene Lehre des Posidonius reiht sich passend den anderen Versuchen dieses Philosophen an die Lehre der Stoiker theilweise im Anschluss an ältere Mitglieder der Schule mit der platonisch-aristotelischen in Einklang zu bringen. Sie ist ein neuer Beweis seines schon bekannten Eklekticismus; und wer weiss, dass der Eklekticismus die Kehrseite des Skepticismus zu sein pflegt, der mag eine Bestätigung des gefundenen Resultates darin erblicken, dass gleichzeitig mit dieser Theorie, die gewissermaassen zwei

Digitized by Google

ἡγεμονικὰ im Menschen unterschied, auch die andere einen Vertreter fand, die die Existenz überhaupt eines ἡγεμονικὸν läugnete.[1]) — Da ich mich selber gelegentlich auf die Analogie berufen habe, die nach der stoischen Lehre zwischen Makrokosmus und Mikrokosmus bestand (S. 780), so bemerke ich noch, dass man diese Analogie nicht zu weit führen und daraus dass Posidon im Menschen das λογικὸν und ἡγεμονικὸν unterschied, folgern darf, er habe dem entsprechend auch in der Welt das ἡγεμονικὸν nicht im οὐρανὸς sondern sich an Archedemus anschliessend in der Erde gesucht. Denn diese Folgerung würde nicht bloss mit dem ausdrücklichen Zeugnisse des Diogenes Laertius (VII 139) sondern auch mit der behandelten Stelle Plutarchs und der früher (S. 138, 1) geäusserten Vermuthung streiten, dass was wir bei Plinius nat. hist. II 5 f. lesen auf Posidonius zurückgeht. Aber zu dieser Folgerung sind wir auch nicht genöthigt. Posidonius wird sich gehütet haben den menschlichen Dualismus auch auf das Universum zu übertragen, weil, was ihn zur Annahme eines solchen Dualismus hauptsächlich bestimmte, der Streit der πάθη gegen den λογισμὸς dort nicht zu bemerken war. Er konnte sich auch hier auf Platons Timäus berufen, nach dem die niederen Theile nur der menschlichen Seele in Folge ihres Eingehens in den Körper, nicht aber der Weltseele anhaften.

---

[1]) Dieser Vertreter ist bekanntlich der Arzt und Philosoph Asklepiades, ein Zeitgenosse des Posidonius, vgl. über ihn Zeller III a 550 f.

Digitized by Google

Excurs IV.

(zu S. 161, 2)

Mit der sonstigen Ueberlieferung, nach der Kleanthes allein unter den Stoikern die Vorstellungen oder *φαντασίαι* mit den Abdrücken des Siegels in Wachs verglichen hatte oder doch allein diese Vergleichung nicht obenhin verstanden wissen wollte, scheint Diogenes Laertius zu streiten, bei dem wir VII 45 in einer allgemein stoischen Darstellung folgendes lesen: *τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων.* Das *οἰκείως* entspricht dem *κυρίως*, welches bei Sextus Emp. adv. dogm. I 373 auf die Lehre des Kleanthes angewandt wird: *οὐ τοίνυν ἡ κυρίως νοουμένη τύπωσίς ἐστι φαντασία.* Wenn ferner bei Sext. a. a. O. 228 und 372 die Lehre des Kleanthes dahin bestimmt wird, dass nach ihr die *φαντασία* ist *κατ᾽ ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν τύπωσις*, so findet eine Spur dieses Theils der Lehre sich auch bei Diog. 46: *ἀκατάληπτον δὲ* (sc. *εἶναι φαντασίαν*) *τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ᾽ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.*[1])

---

[1]) Denn so hat Cobet mit Recht hergestellt. Schon bei Hübner ist Sextus Emp. adv. dogm. I 258 verglichen worden, wo die *καταληπτικὴ φαντασία* genannt wird *τρανὴ καὶ πληκτική.* Den vollen Werth der Worte des Diogenes und dass sie kein müssiger Zusatz sind, erkennt man aber erst, wenn man den vorhergehenden Theil des ganzen Satzes beachtet: *καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμά-*

Digitized by Google

Ebenso wenig als mit der sonstigen Ueberlieferung steht aber Diogenes mit sich selbst in Einklang. Denn 50 wird die *φαντασία* bestimmt als *τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις*, und dies begründet mit *οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος*. Dieser Widerspruch hilft uns auch den anderen lösen, da wir sehen, dass auch, was Dio-

---

των φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην. Offenbar entspricht das *μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον* den Worten *ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομ.* Diese Beziehung hat man nicht erkannt, sonst würde man vor *ἐναπεσφραγισμένην* ein Komma gesetzt haben. So geringfügig die Aenderung ist, so trägt sie doch für den Gedanken etwas aus. Sie ist auch noch anderwärts wie bei Sextus Emp. adv. dogm. I 248 versäumt worden: *καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Dass die Worte *ἐναπομεμ.* hier Gewicht haben, nicht etwa bloss die Stelle eines einfachen *γινομένη* vertreten, zeigt Sextus selber in der sich anschliessenden Erläuterung der Worte 250. Auch 255 *ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον καὶ ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην ἐλάμβανε φαντασίαν* ist *καὶ — καὶ* nicht mit sowohl — als auch zu übersetzen, in welcher Weise zwei einander so synonyme Wörter wie *ἐναπομ.* und *ἐναπεσφρ.* nicht verbunden werden könnten. Danach ist also bei Sextus an der früheren Stelle mindestens nach *ὑπάρχον* ein Komma zu setzen. Denn um das *ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον* abhängen zu lassen braucht *γινομένη* oder *οὖσα* nicht ausgedrückt zu sein, sondern kann auch nur hinzugedacht werden. Möglich wäre es freilich auch, dass vor *ἐναπομεμαγμένη* ein *γινομένη* verloren ging. Denn ausser Diog. vergleiche man Sextus 249: *ὧν πρῶτον μὲν τὸ ἀπὸ ὑπάρχοντος γίνεσθαι* und ebenda: *καὶ γὰρ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον δεῖ γίνεσθαι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν*. Ebenso ist denn auch Diog. 50 zu behandeln *νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Bemerkenswerth ist jedoch, dass Cicero Acad. pr. 18 dasselbe Missverständniss begeht, wenn er das *καταληπτὸν* definirt als visum inpressum effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset. Ebenso 77.


Digitized by Google

genes für allgemein stoische Lehre ausgibt, doch eine individuelle Färbung erhält durch die besondere Quelle, aus der es geschöpft ist. Denn auch die zweite Bemerkung gehört einem Abschnitt an, der durch die Worte *ἀρέσκει τοῖς στωικοῖς* eingeleitet wird, und doch gibt sie was den Inhalt wie die Begründung [1]) betrifft die Lehre in der Fassung Chrysipps, den wir nicht verkennen würden auch wenn er nicht noch obenein ausdrücklich als Gewährsmann citirt würde. Die Vermuthung, dass Diogenes (den ich natürlich nur der Kürze halber nenne ohne die Möglichkeit auszuschliessen, dass bereits der den er ausschrieb die betreffenden Abschnitte zusammenfügte) an diesen zwei Stellen aus verschiedenen Quellen geschöpft habe, wird noch beachtenswerther dadurch, dass die beiden Stellen sich in solchen Abschnitten finden, die Diogenes selber schon getrennt hatte. Der erste soll nämlich eine Darstellung der stoischen Logik nur in den Hauptpunkten geben und wird deshalb 48 geschlossen mit den Worten: *ἐν οὖν τοῖς λογικοῖς ταῦτ' αὐτοῖς δοκεῖ κεφαλαιωδῶς.* Die hieran sich anschliessenden Worte eröffnen den zweiten Abschnitt, der ins Einzelne zu gehen verspricht: *καὶ ἵνα καὶ κατὰ μέρος εἴπωμεν, καὶ τὰ ἅπερ αὐτῶν εἰς τὴν εἰσαγωγικὴν τείνει τέχνην, καὶ αὐτὰ ἐπὶ λέξεως τίθησι Διοκλῆς ὁ Μάγνης ἐν τῇ ἐπιδρομῇ τῶν φιλοσόφων, λέγων οὕτως κτλ.* Danach sollte man erwarten, dass der erste Abschnitt als der allgemeine nur ein Auszug des zweiten als des ins Einzelne gehenden wäre. So hat auch wie es scheint früher die oberflächliche Betrachtung das Verhältniss beider Abschnitte aufgefasst. [2]) Und doch war Grund stutzig zu werden, da Diogenes das gleiche Ver-

---

[1]) Mit *ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι* vgl. Sext. Emp. adv. dogm. I 229. 373.

[2]) Das Richtige hat in neuerer Zeit Fr. Bahnsch gesehen Quaestionum de Diog. Laert. fontibus initia S. 42f.

fahren bei der Darstellung der anderen stoischen Disciplinen nicht eingehalten hat: denn wenn er es für nützlich hielt der Einzeldarstellung eine allgemeine vorauszuschicken, warum hat er dasselbe nicht auch bei der Ethik und Physik gethan? Die kurzen Bemerkungen wenigstens, die 84 der Ethik und 132 der Physik vorausgeschickt werden, leisten dies nicht. Thatsächlich verhält sich denn auch der erste Abschnitt nicht wie die allgemeine nur die Hauptpunkte berührende Darstellung zu der ins Einzelne gehenden. Denn während der allgemeinere Theil der inhaltsärmere sein soll, würde er hier gerade, wenigstens in einigen Stücken, der reichere sein. In dem ersten Abschnitt wird uns 44 gesagt, dass die *διαλεκτική* es auch mit der *ἐμμελὴς φωνή* und der *μουσική* zu thun habe: vergebens suchen wir eine Bemerkung darüber im zweiten, die sich 60 ff. finden müsste. Viel ausführlicher wird im ersten Abschnitt 46 f. von dem Nutzen der *διαλεκτική* gesprochen, dieselbe als *ἀρετή* hingestellt und die verschiedenen *εἴδη*, die sie als solche unter sich begreift, aufgezählt. Wie mager erscheint dagegen, was wir 83 lesen: *ἵνα* (sc. *ἐν τοῖς λογικοῖς*) *μάλιστα κρατύνουσι* (sc. *οἱ στωικοί*) *διαλεκτικὸν μόνον εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ τὰ πράγματα διὰ τῆς ἐν λόγοις θεωρίας ὁρᾶσθαι, ὅσα τε τοῦ φυσικοῦ τόπου τυγχάνει καὶ αἶ πάλιν ὅσα τοῦ ἠθικοῦ.* Bemerkenswerth ist ferner, dass in dem ersten Abschnitt 41 f. nach einer Bemerkung, die sich vorzüglich auf den einleitenden Theil der stoischen Logik über das *κριτήριον* bezieht, übergegangen wird zu einer kurzen Darstellung der Rhetorik und daran sich erst die Besprechung der Dialektik schliesst. Im zweiten Abschnitt wird zwar die Frage nach dem *κριτήριον* eingehend behandelt 49 ff., dann aber 55 sogleich zur Dialektik übergegangen, die Rhetorik also ignorirt. Dies letztere erweckt die Vermuthung, dass wir hier nicht eine allgemeine und eine ins Einzelne gehende Darstellung des-

Digitized by Google

selben Gegenstandes und desselben Verfassers vor uns haben, sondern dass die zweite einem anderen Verfasser gehört, der geringer über den Werth der Rhetorik dachte und es deshalb für überflüssig hielt über dieselbe noch weiter ein Wort zu verlieren. Man darf hierbei nicht übersehen, dass der zweite Abschnitt zu Anfang und zu Ende sich ausdrücklich als eine Darstellung der stoischen Logik, nicht bloss der Dialektik gibt; sonst hätte er ja auch den Abschnitt über das *κριτήριον* ausschliessen müssen. Zugegeben indessen, dass dieser Umstand so gut wie die beiden vorher bemerkten in einer Flüchtigkeit des compilirenden Diogenes seinen Grund haben kann, so lässt sich doch mit dieser Ausflucht nicht beseitigen die Verschiedenheit, welche zwischen beiden Abschnitten in Bezug auf den Ort besteht den sie der Theorie der *φαντασία* anweisen. Im zweiten wird dieselbe der Einleitung *περὶ κριτηρίου* zugetheilt (50), im ersten gehört sie zur *διαλεκτική*. Und ebenso wenig lässt sich auf jenem Wege die Verschiedenheit beseitigen, die gelegentlich der Theorie des *συλλογισμὸς* hervortritt. Im zweiten Abschnitte ist vom *συλλογισμὸς* überhaupt nicht die Rede oder er wird doch nicht mit diesem Namen bezeichnet: statt dessen werden die *λόγοι* zunächst in *ἀπέραντοι* und *περαντικοὶ* unterschieden, dann diese wieder in *περαντικοὶ* im engeren Sinne und *συλλογιστικοί*, die letzteren endlich in *ἀναπόδεικτοι* und *ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους*. Dass wir diese ausgeführte Theorie im allgemeinen Abschnitt nicht wieder finden, ist ganz in der Ordnung. Nicht in der Ordnung aber ist, dass dort vom *συλλογισμὸς* die Rede ist, während, wenn die allgemeine Darstellung zu der detaillirten passen sollte, vom *περαντικὸς λόγος* die Rede sein müsste: nicht in der Ordnung ist ferner, dass in dem allgemeinen Abschnitt 45 der Unterschied von *συλλογισμὸς* und *ἀπόδειξις* berührt wird, von diesem Unterschied aber in der

Digitized by Google

Einzeldarstellung sich keine Spur mehr findet. Unter der Voraussetzung, dass beide Darstellungen ursprünglich zusammengehören, wie das Allgemeine und Besondere, ist die letztere Verschiedenheit doppelt auffallend: denn es wird in der ersten Darstellung besonders der Nutzen der *περὶ τῶν συλλογισμῶν θεωρία* hervorgehoben und diese wie es scheint nur deshalb geschätzt, weil sie die *ἀπόδειξις* zu ihren Gegenständen zählt.[1]) Die Beobachtung solcher Verschiedenheiten nöthigt beide Abschnitte auf verschiedene Quellen zurückzuführen. Bleiben wir bei der zuletzt berührten Verschiedenheit noch einen Augenblick stehen, so tritt uns darin eine Annäherung an Aristoteles entgegen. An

[1]) 45: *εὐχρηστοτάτην δέ φασιν εἶναι τὴν περὶ τῶν συλλογισμῶν θεωρίαν· τὸ γὰρ ἀποδεικτικὸν ἐμφαίνειν, ὅπερ συμβάλλεσθαι πολὺ πρὸς διόρθωσιν τῶν δογμάτων, καὶ τάξιν καὶ μνήμην τὸ ἐπιστατικὸν κατάλημμα ἐμφαίνειν.* Ich weiss nicht, ob Jemand an den Schlussworten schon Anstoss genommen hat. Und doch ist man berechtigt daran Anstoss zu nehmen. Ich wenigstens weiss denselben keinen erträglichen Sinn abzugewinnen, ob man nun *τάξις καὶ μνήμη* oder *τὸ ἐπιστατικὸν κατάλημμα* für das Subjekt ansieht; denn unverständlich ist mir, wie Ordnung und Gedächtniss ein *ἐπιστατικὸν κατάλημμα* oder umgekehrt dieses Ordnung und Gedächtniss (*τάξις καὶ μνήμη*) erzeugen soll. Ausserdem vermissen wir zu *τάξιν καὶ μνήμην*, insbesondere zu dem ersteren, die nähere Bestimmung. Das aber ist ein Mangel, dem augenblicklich abgeholfen wird, sobald wir die Worte mit dem Vorhergehenden verbinden, von dem sie jetzt bei Cobet durch ein Komma getrennt sind; dann würden zusammengehören *πρὸς διόρθωσιν τῶν δογμάτων καὶ τάξιν καὶ μνήμην.* Der so entstehende Gedanke würde sein, dass das *ἀποδεικτικὸν* ausser zur Richtigstellung auch zur Ordnung der Lehren und zum Festhalten derselben im Gedächtniss dient. Dieser Gedanke ist tadellos: denn das *ἀποδεικτικόν*, welches es mit den wissenschaftlichen Lehren, *δόγματα*, zu thun hat, bewirkt nicht bloss, dass dieselben wahr sind, sondern, indem es eine aus der andern folgert und alle so in einen systematischen Zusammenhang bringt, dient es auch der Ordnung und erleichtert dadurch das Festhalten im Gedächtniss. Freilich



Aristoteles erinnert das Verhältniss, in welches die ἀπόδειξις zum συλλογισμὸς als eine Art desselben gesetzt wird, an denselben die Definition die von der ἀπόδειξις gegeben wird.[1]) Um so mehr verdient Beachtung, worauf Zeller III[a] 65, 2 hingewiesen hat, dass auch die wenigen die Rhetorik betreffenden Bestimmungen eine Aehnlichkeit mit aristotelischen zeigen. Wir werden aber daraus nicht schliessen, dass der erste Abschnitt des Diogenes auf einen späteren Stoiker zurückgeht, der zwischen der stoischen und der peripatetischen Lehre zu vermitteln suchte. Denn dasselbe Verhältniss zu Aristoteles lässt sich auch in einer früheren Zeit des Stoicismus denken, in der die stoische Logik sich noch nicht selbständig und eigenthümlich entwickelt hatte. Dass wir es aber in dem ersten Abschnitt des Diogenes mit einem älteren Stoiker zu thun haben, darauf weist noch Anderes. So wird in dem ersten Abschnitt bei der Bestimmung der διαλεκτική ein besonderes Gewicht darauf gelegt, dass sie die Kunst des Fragens und Antwortens sei vgl. 47: *χωρίς τ' αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδῷ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι.* 48: *οὐκ ἄλλως τ' ὀξὺν καὶ ἀγχίνουν καὶ τὸ ὅλον δεινὸν ἐν λόγοις*

---

können, wenn wir so construiren, die Worte nicht richtig überliefert sein und muss auf jeden Fall vor *τὸ ἐπιστατ. κ.* ein *καὶ* hinzugefügt werden. Andere Zweifel knüpfen sich an *τὸ ἐπιστατικὸν κατάλημμα*. Mit scientiae comprehensio, wie geschehen ist, kann dieser Ausdruck schwerlich übersetzt werden. Vielleicht ist *ἐνστατικὸν κατ.* zu schreiben und ausserdem *κατάλημμα ἐμφαίνειν* zu streichen: *τὸ γὰρ ἀποδεικτ. ἐμφαίνειν, ὅπερ — μνήμην, καὶ τὸ ἐνστατικόν.* Oder ist das Richtige *τὸ ἐνστατικὸν κατὰ λῆμμα* und kann sich dies auf die Einwände, *ἐνστάσεις*, beziehen, die man gegen die einzelnen Prämissen erheben soll um sie zu prüfen?

[1]) 45: *τὴν δ' ἀπόδειξιν λόγον διὰ τῶν μᾶλλον καταλαμβανομένων τὸ ἧττον καταλαμβανόμενον περαίνοντα* (denn so ist mit Faber statt *περὶ πάντων* zu schreiben, obgleich Cobet dies beibehalten hat). Vgl. damit das von Bonitz im Ind. 79[b] 3 Angeführte.

Digitized by Google

φανήσεσθαι τὸν σοφόν· τοῦ γὰρ αὐτοῦ εἶναι ὀρθῶς διαλέγεσθαι καὶ διαλογίζεσθαι καὶ τοῦ αὐτοῦ πρός τε τὰ προκείμενα διαλεχθῆναι καὶ πρὸς τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι, ἅπερ ἐμπείρου διαλεκτικῆς ἀνδρὸς εἶναι. Der zweite Abschnitt dagegen begnügt sich 62 die διαλεκτική als ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων zu bestimmen und als ihren Gegenstand σημαίνοντα und σημαινόμενα zu bezeichnen. Allerdings wird die διαλεκτική als ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων auch schon früher einmal bestimmt 42: τήν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων· ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων. Aber diese Bestimmung tritt hier gegenüber der anderen zurück und erscheint nur als Anhang. Ja mehr als das, man möchte hier fast einen späteren Zusatz vermuthen: denn der Zusammenhang, in dem die Bestimmung des Anhangs mit der vorhergehenden steht, ist so dünn, dass er fast unsichtbar wird; wenigstens auf den ersten Blick kann Niemandem klar sein, wie daraus, dass die διαλεκτική sich auf das ὀρθῶς διαλέγεσθαι richtet und es mit Frage und Antwort zu thun hat, folgen soll, dass sie das Wissen vom Wahren und Falschen und dem ist, was keins von beiden ist.[1]) Halten wir nun diese beiden Bestimmungen

---

[1]) Was unter diesen οὐδέτερα zu verstehen sei, ist nicht klar. Zeller III[a] 66, 3 bezieht es darauf, dass die Dialektik nicht bloss mit Urtheilen sondern auch mit Begriffen, Fragesätzen u. s. w. zu thun habe. Mir ist wahrscheinlicher, dass es nach Maassgabe von Diog. 47 zu erklären ist: τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγινώσκεσθαι ὑπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τό τ' ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι. Ausserdem vgl. Sext. Emp. adv. dogm. I 244 u. 246. — Das Vorbild der ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων waren wohl die Definitionen der Tugenden als ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν

Digitized by Google

der *διαλεκτική* gegen einander, so kann kein Zweifel sein, dass diejenige, welche die Dialektik mit Frage und Antwort in Verbindung bringt, die ältere ist, da sie uns an die Zeit erinnert, in der in der Philosophie noch die dialogische Methode herrschte. Mit dieser Verschiedenheit in der Auffassung der Dialektik steht aber eine andere schon bemerkte Verschiedenheit der beiden Abschnitte in Verbindung, dass nämlich nur in dem ersten der Rhetorik Erwähnung gethan wird. Denn während die Dialektik, aufgefasst als die Wissenschaft vom Wahren, Falschen und dem was keines von beiden ist, ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet, so weist dieselbe, sobald sie als die Kunst des Gesprächs, der Wechselrede definirt wird, über sich hinaus und setzt eine andere Kunst voraus, die die zusammenhängende Rede zum Gegenstand hat, d. i. die Rhetorik. Der Umstand nun, dass die Rhetorik in dem ersten Abschnitt besprochen, in dem zweiten übergangen wird, gestattet abermals einen Schluss auf das Alter der beiden Darstellungen der Logik. Cicero de fin. IV 7 bespricht das Verhältniss der Stoiker zur Rhetorik und nennt als solche, die über dieselbe geschrieben hatten, nur Kleanthes und Chrysipp. Daraus könnte man schon vermuthen, dass spätere Stoiker dieses Thema nicht mehr besprochen hatten (vgl. indessen S. 380 f. Anm.), und diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die einzigen Namen innerhalb der Stoa, an die rhetorische Bestimmungen geknüpft werden, die des Zenon und Chrysipp sind vgl. Zeller III[a] 65, 2.[1]) Wir können auch noch erkennen, wie man dazu kam die Rhetorik zu vernachlässigen oder vielmehr ganz aus dem System

καὶ οὐδετέρων. ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων u. s. w. Vgl. Zeller III[a] 239, 3 ff.

[1]) Bei Plut. de rep. Stoic. c. 28 definirt Chrysipp die Rhetorik als *τέχνην περὶ κόσμον καὶ εἰρημένον λόγου τάξιν*. Wyttenbach schlug vor *περὶ κόσμον εἰρομένου λόγου καὶ τάξιν*. Sollte aber

Digitized by Google

zu entfernen. Alex. Aphr. Top. 3, o, den Zeller 66, 1 angeführt hat, berichtet, dass Stoiker die Dialektik definirten als *ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν*. Diese Stoiker übertrugen also der Dialektik die Aufgabe, die bei Diog. 42 der Rhetorik als eigenthümlich zugeschrieben wird. Für sie ging daher die Logik in der Dialektik auf, und wir begreifen nun den Irrthum Späterer, die behaupteten, dass die Stoiker sich nicht des Namens der Logik sondern der Dialektik bedient hätten.[1]) Einem dieser Späteren gehört also der zweite Abschnitt des Diogenes. Ferner verdient es Beachtung, dass bei Diog. 54 von *τινὲς τῶν ἀρχαιοτέρων στωικῶν* die Rede ist, welche den *ὀρθὸς λόγος* für das *κριτήριον* erklärten (Entw. der stoisch. Phil. S. 11 ff. 196 ff. 534), eine Spur dieser Lehre sich aber in dem ersten Abschnitt 47 findet, wo die *ἀματαιότης* definirt wird als *ἕξις ἀναφέρουσα τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Von dem ersten Abschnitt dürfen wir so viel jetzt mit ziemlicher Sicherheit behaupten, dass er eine ältere Fassung der stoischen Logik darstellt. Weil nun die Logik der älteren Stoiker nicht so ausführlich war und in das Einzelne einging wie die der späteren, so konnte es einem oberflächlichen Compilator wohl begegnen, dass er einen Auszug aus der älteren Logik als die allgemeine einleitende Darstellung einem Auszug aus der jüngeren Logik als der ins Einzelne gehenden Darstellung voraus-

---

die *εὕρεσις*, die wir doch auch bei Diog. 43 finden, hier ganz übergangen sein? Vielleicht ist daher zu schreiben *περὶ κόσμου καὶ εὑρημένου λόγου τάξιν* oder *π. κ. καὶ εὕρεσιν καὶ εὑρημένου λόγου τάξιν*.

[1]) Denn dass hier ein Irrthum vorliegt und dass die Stoiker sich des Namens Logik nicht bloss überhaupt bedient sondern zur Bezeichnung einer wissenschaftlichen Disciplin sogar zuerst bedient haben, glaube ich in der Abhandlung de logica Stoicorum gezeigt zu haben. Vgl. dazu noch Zeller III[a] S. 63, 2.

Digitized by Google

schickte (vgl. dazu auch Diels Doxogr. S. 162 ff.). — Auf wen von den älteren Stoikern die Darstellung zurückgeht, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Die Wahrscheinlichkeit spricht für Kleanthes.[1]) Wenigstens kenne ich keinen Stoiker, der die Ansicht über die *φαντασίαι,* wie sie 41 f. vorgetragen wird, theilte. Jedenfalls ist Chrysipp dadurch ausgeschlossen. An Kleanthes oder Chrysipp aber müssen wir doch wohl denken, da die Rhetorik noch neben der Dialektik erscheint; denn Zenon hatte zwar ohne Zweifel die Rhetorik gelegentlich erwähnt, wie er wohl musste wenn er ihr innerhalb des Systems ihre Stelle anweisen wollte, nach dem aber was uns Cicero (fin. IV 7) sagt, hat er sie nicht so ausführlich behandelt, dass Diog. 42 f. ein Auszug daraus sein könnte. Eine Eigenthümlichkeit des in Rede stehenden Abschnittes ist noch in der Art enthalten, wie 46 f.[2]) die *διαλεκτικὴ* als eine *ἀρετὴ* behandelt wird. (Vgl. Cicero de finib. III 72 und dazu Madvig. Plut. placit. proem. [s. Prantl Gesch. der Log. I 411, 33] Stob. ecl. II 38, vgl. auch oben S. 612 ff.) Im zweiten Abschnitt 83 wird nicht die Bedeutung der Dialektik für unser Handeln sondern für unser Erkennen hervorgehoben: *πάντα γὰρ τὰ πράγματα διὰ τῆς ἐν λόγοις θεωρίας ὁρᾶσθαι, ὅσα τε τοῦ φυσικοῦ τόπου τυγ-*

---

[1]) Gegen ihn liesse sich geltend machen, dass die Dialektik in dieser Darstellung als Tugend behandelt wird: wenn man nämlich den Schluss des Abschnittes über das dritte Buch der Schrift de finibus vergleicht und der Ansicht ist, dass erst Chrysipp von einer dialektischen und physischen Tugend gesprochen hatte.

[2]) Gegen die Aenderung, welche Madvig zu Cicero de finib. III 72 mit den Worten *αὐτὴν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετὰς* vornehmen wollte, kann man dieselben schützen durch Verweisung auf Diog. 92: *τῶν δ' ἀρετῶν τὰς μὲν πρώτας, τὰς δὲ ταύταις ὑποτεταγμένας. πρώτας μὲν τάσδε — — — — ἐν εἴδει δὲ τούτων μεγαλοψυχίαν κτλ.* Stob. ecl. II 164.

χάνει καὶ αὖ πάλιν ὅσα τοῦ ἠθικοῦ. Endlich wird die eine der beiden Definitionen des Wissens 47, wonach es ist *ἕξις ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτος,* anderwärts auf Herillos zurückgeführt. Vgl. Diog. 165, s. jedoch auch Zeller III[a] 76, 1, der vermuthet, dass diese Definition schon Zeno gehört.

Noch andere Unterschiede lassen sich zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt des Diogenes beobachten. Während im ersten Abschnitt *φαντασία* der gemeinsame Name ist, welcher sowohl *καταληπτική* als *ἀκατάληπτος* unter sich begreift (vgl. 45 f.), wird es im zweiten gebraucht um die *καταληπτική* insbesondere zu bezeichnen. Zeller 71, 3 begnügt sich von einem engeren und weiteren Sinne des Wortes *φαντασία* zu sprechen. Ich glaube, dass wir diesem Unterschiede eine grössere Bedeutung beilegen müssen. Denn auffallend ist es doch, dass nur im weiteren Sinne *φαντασία* 45 f. gebraucht wird, dagegen 49 ff. nur im engeren mit e i n e r Ausnahme, die ich noch erwähnen werde. Und doch wird wenigstens an der zweiten Stelle von *φαντασία* so ausführlich gehandelt, dass es gewiss auch in dem weiteren Sinne einmal sich finden würde, wenn der Urheber des betreffenden Abschnittes diesen Sinn überhaupt mit dem Worte verbunden hätte. So wird 49 *τὸ κριτήριον ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται* als *φαντασία* bezeichnet und dadurch die *ἀκατάληπτος φαντασία* von dem Begriff ausgeschlossen. 50 wird zwar die *φαντασία* als *τύπωσις ἐν ψυχῇ* definirt d. h. ebenso wie 45 die *φαντασία* im weiteren Sinne, dass aber nichtsdestoweniger die *φαντασία* im engeren Sinne zu verstehen ist, zeigt der Zusammenhang, da diese Definition uns den Unterschied von *φαντασία* und *φάντασμα* erläutern soll.[1]) Besonders deutlich tritt aber der engere

[1]) Da diese Definition von Diogenes auf Chrysipp zurückgeführt wird, so scheint der Unterschied von Kleanthes sich nicht bloss dar-



Sinn in der Definition 50 hervor: *νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον, ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Wer eine so genaue Definition gab, der wird auch den Begriff, auf den sie sich bezog, genau bezeichnet haben, was nicht der Fall wäre, wenn er *φαντασία* ausser in dieser engeren auch noch in einer weiteren Bedeutung genommen hätte. Die Ausnahme von diesem Sprachgebrauch des zweiten Abschnittes, auf die ich schon hinwies, findet sich 51: *τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετ' εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται. εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι.* Ich will darauf keinen Werth legen, dass die Stelle verdorben ist. Wichtiger ist mir, dass allem Anschein nach die Notizen, die hier über die *φαντασία* gegeben werden, aus verschiedenen Quellen geschöpft sind; denn ich wenigstens weiss nicht, wie zwei Eintheilungen der *φαντασίαι* neben einander bestehen sollen, deren einer zu Folge die *φαντασίαι* in *αἰσθητικαὶ* und *οὐκ αἰσθητικαὶ* zerfallen, unter welchen letzteren *αἱ διὰ τῆς διανοίας λαμβανόμεναι* zu verstehen sind, während nach der andern sie sich in *λογικαὶ* und *ἄλογοι* scheiden. Beachtenswerth ist danach der Wechsel in der Bedeutung von *φαντασία* jedenfalls und die welche *φαντασία* und *φάντασμα* statt *φαντασία καταληπτικὴ* und *ἀκατάληπτος*

---

auf beschränkt zu haben, dass Chrysipp die Bedeutung von *τύπωσις* weniger streng fasste, sondern so weit gegangen zu sein, dass nach Chrysipp die *τύπωσις* auch im abgeschwächten Sinne nur auf eine Art der *φαντασίαι*, die *καταληπτικαί*, anwendbar ist. Die *ἀκατάληπτος φαντασία* liess, wie es scheint, Chrysipp nicht einmal als *τύπωσις* in dem Sinne von Veränderung der Seele gelten; wie sich damit vereinigen lässt, dass sie nach Diog. 50 eine *δόκησις διανοίας* oder nach Sextus (vgl. Zeller 71, 3) ein *διάκενος ἑλκυσμὸς* ist, entscheide ich hier nicht.

Digitized by Google

sagten, könnten dies leicht gethan haben nicht bloss um der kürzeren Bezeichnung sondern um des besseren Griechisch willen.[1]) Die Spuren solcher Bestrebungen sind auch sonst der stoischen Terminologie aufgedrückt (Entw. d. stoisch. Phil. S. 351 ff.). — Ebenfalls die *φαντασία* betrifft noch ein anderer Unterschied beider Darstellungen, der mit grösserer Sicherheit auf einen späteren Ursprung leitet. Die *φαντασία* wird 50 definirt durch *ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον, ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.* Diese Definition stimmt in ihrem Hauptheile mit der 46 von der *φαντασία καταληπτικὴ* gegebenen überein, eigenthümlich ist ihr nur der Zusatz *οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.*[2]) Diesem Zusatz würden wir vielleicht keine besondere Bedeutung beilegen, wenn uns nicht Sext. Emp. adv. dogm. I 252 über den Ursprung desselben belehrte: *τὸ δὲ „οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" προσέθεσαν, ἐπεὶ οὐχ ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδύνατον ὑπειλήφασι κατὰ πάντα ἀπαράλλακτον εὑρεθήσεσθαι, οὕτω καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας.* Nach diesen Worten gehörte ursprünglich dieser Zusatz nicht zur Definition sondern ist erst nachträglich hinzugefügt worden entweder von den Stoikern mit Rücksicht auf die akademische Polemik oder, wofür der Wortlaut spricht, von den Akademikern. In dem letzteren Falle müssten wir annehmen, dass die Akademiker um die *καταληπτικὴ φαντασία* der Stoiker bestreiten zu können, erst das Wesen derselben deutlich machen wollten und deshalb zur Erläuterung der gewöhnlichen Definition die in Rede stehenden Worte hinzufügten; denn etwas eigentlich

---

[1]) In dieser Hinsicht tadelt die beiden letzteren Ausdrücke Galen *περὶ ἀρίστ. διδασκ.* c. 1 (I S. 41 K).

[2]) Von Sext. Emp. adv. dogm. I 248 wird dieselbe Definition, die hier von der *φαντασία* gelten soll, auf die *φαντασία καταληπτικὴ* bezogen.

Digitized by Google

Neues enthalten dieselben nicht, sondern das Gleiche was schon durch *ἀπὸ ὑπάρχοντος* und *ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη* vorausgesetzt wird. Stand durch diesen Zusatz erst fest, dass die *καταληπτικὴ φαντασία* eine Vorstellung sei, wie sie durch etwas Unwirkliches nicht hervorgerufen werden könne, so konnten die Akademiker, wie sie wirklich thaten, darauf hinweisen, dass Vorstellungen dieser Art nicht vorhanden seien, vielmehr jede Vorstellung eben so gut aus einem Wirklichen wie aus einem Unwirklichen entsprungen sein könne. Dieser Vermuthung über den Ursprung dieses Zusatzes dienen die Stellen, an denen sich derselbe sonst noch findet, nur zur Bestätigung. Bei Cicero Acad. pr. 18 wird derselbe zwar schon Zeno zugeschrieben; diese Angabe verliert aber dadurch ihr Gewicht, dass sie auf den Akademiker Antiochus zurückgeht und in dem Zusammenhange eines Berichtes über die Polemik steht, die gegen jene angeblich Zenonische Definition der Akademiker Philo gerichtet hatte. Dieselbe Definition ist de finib. V 76 gemeint: percipiendi vis ita definitur a Stoicis, ut negent quidquam posse percipi nisi tale verum, quale falsum esse non possit. Das hat auch Madvig eingesehen. Sie findet sich aber im Munde Ciceros, der dort die Rolle des akademischen Skeptikers spielt. Dass wirklich dieser Zusatz mit der akademischen Polemik im Zusammenhang steht, hat auch schon Cicero Acad. pr. 77 bemerkt; wenn er aber dort diesen Zusatz schon von Zeno unter Zustimmung des Arkesilas gemacht sein lässt, so hat er selbst dies nur als eine Vermuthung ausgegeben.[1])

[1]) Vgl. a. a. O.: quaesivit de Zenone fortasse — ille, credo — visum, credo.

Digitized by Google

Excurs V.

(zu S. 233, 1)

Auf die *προηγούμενα κατὰ φύσιν*, von denen in Antipaters Definition des *τέλος* bei Stob. ecl. eth. 136 die Rede ist, hat gelegentlich Madvig zu de fin. exc. IV S. 817[2] hingewiesen und sie für identisch mit den *πρῶτα κατὰ φύσιν* erklärt. Sieht man auf die dadurch bezeichnete Sache, so wird man Madvig Recht geben müssen, wie sich namentlich daraus ergibt, dass in derselben Definition bei Galen de Hipp. et Plat. dogm. V S. 470 K an die Stelle der *προηγούμενα* die *πρῶτα κ. φ.* getreten sind: *ἃ δὴ παρέντες ἔνιοι τὸ ὁμολογουμένως ζῆν συστέλλουσιν εἰς τὸ πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν.* Damit stelle man die zweite von Stobäus dem Antipater zugeschriebene Definition zusammen, *πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.* Auch ohne dass Antipater genannt wird, erkennen wir doch seine Definition bei Galen wieder (Entw. d. stoisch. Phil. S. 241 ff.). Aber wenn auch die *προηγούμενα* und die *πρῶτα κ. φ.* beidemal dieselbe Sache bezeichnen, so ist damit noch nicht gesagt, dass *προηγούμενα* und *πρῶτα* synonym sind und beide Ausdrücke sich decken; vielmehr ist wohl möglich, dass dieselbe Sache von verschiedenen Seiten betrachtet zu der Verschiedenheit der Ausdrucksweise geführt hat. Es frägt sich daher, welche Bedeutung der Sprachgebrauch der Philosophen dem Worte gegeben hat. Eindringend hat dies bisher noch Niemand

Digitized by Google

erörtert. Zeller, der S. 613, 1 den Titel *περὶ τῶν προηγουμένων* zu den echt stoischen rechnet und S. 261 Anm. aus Stob. 156 citirt *οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τὸν προηγούμενον εἶναι τὸν βασιλέα* ohne die von Madvig zu de fin. III 52 vorgeschlagene Aenderung *τῶν προηγμένων* zu berücksichtigen, scheint *προηγούμενα* für einen Ausdruck zu halten, dessen sich die Stoiker zur Abwechselung statt *προηγμένα* bedienten.[1]) Die beiden Stellen, auf die er sich bezieht, genügen aber nicht zum Beweise. Die erste ist Stob. 50 *περὶ τῶν λεγομένων προηγουμένων*, also der Schrift eines Akademikers entnommen, und kann daher für die Kenntniss der stoischen Terminologie nicht entscheidend sein; an der zweiten Stelle aber ist, wenn man Cicero a. a. O. vergleicht, dessen productum ad dignitatem doch nur eine Uebersetzung von *προηγμένον* und nicht von *προηγούμενον* sein kann, Madvigs Aenderung zum Mindesten äusserst wahrscheinlich. Man könnte sich weiter zur Unterstützung der Zellerschen Ansicht auf Stob. 146 berufen: *τῶν δ' ἀποπροηγμένων περὶ ψυχὴν μὲν εἶναι τὰ ἐναντία τοῖς εἰρημένοις, περὶ σῶμα δὲ καὶ ἐκτὸς τὰ ὁμοίως ἀντιτιθέμενα τοῖς εἰρημένοις περί τε σῶμα καὶ τοῖς ἐκτὸς προηγουμένοις.* Denn was hier *προηγούμενα* heisst, war vorher *προηγμένα* genannt worden. Diese Worte genügen aber darum nicht zum Beweise, weil sie schwerlich richtig überliefert sind. Denn erstens könnte es nicht heissen *τοῖς εἰρημένοις περί τε σῶμα καὶ τοῖς ἐκτὸς προηγ.* sondern, da *τοῖς εἰρημένοις* sowohl zu *περί τε σῶμα* wie *τοῖς ἐκτὸς* gehört, nur *τοῖς εἰρ. περί τε σ. καὶ ἐκτὸς πρ.* so dass das zweite *τοῖς* vor *ἐκτὸς* getilgt würde. Aber auch dann bliebe der Ausdruck noch nicht ohne Bedenken. Denn wozu dient *τοῖς εἰρημένοις* neben *περί τε σῶμα καὶ*

[1]) Die *προηγμένα* mit den *προηγούμενα* hat auch Heeren zu Stobäus verwechselt, ebenso Upton (Schweigh. zu Epikt. diss. III 14, 7).

ἐκτὸς πρ., da doch die eine Bezeichnung ohne die andere vollkommen deutlich wäre, wie ja auch vorher einfach τὰ ἐναντία τοῖς εἰρημένοις und nicht τὰ ἐν. τοῖς εἰρημένοις περὶ ψυχὴν προηγουμένοις gesagt ist? Es ist danach wohl ziemlich sicher, dass die Worte περί τε σῶμα καὶ τοῖς ἐκτὸς προηγ. dem Text ursprünglich fremd sind und bestimmt waren, τοῖς εἰρημένοις zu erklären. Ausserdem könnte man zu Gunsten der Zellerschen Ansicht noch den Schol. zu Lucian VII 341 Lehm. benutzen, da hier περὶ ψυχὴν κατὰ φύσιν ὄντα προηγούμενα dasselbe ist was an der entsprechenden Stelle bei Stob. 148 περὶ τὴν ψυχὴν κατὰ φύσιν ὄντα καὶ προηγμένα genannt wird. Da aber die beiden Worte προηγούμενα und προηγμένα sich in den Schriftzügen so nahe stehen, so ist ein Versehen des Schreibers, der προηγούμενα statt προηγμένα schrieb, viel wahrscheinlicher als ein durch Nichts zu rechtfertigender Wechsel des Ausdrucks, wie er stattfinden würde sowohl wenn wir das beim Scholiasten selber Vorausgehende wie wenn wir mit ihm Stobäus vergleichen. Aber die Meinung, wonach προηγούμενα ein stoischer Ausdruck und gleichbedeutend mit προηγμένα sei, ruht nicht bloss auf sehr schwachen Stützen, sondern wird auch durch schwer wiegende Gegengründe erschüttert. Denn um von Cicero abzusehen, der offenbar nur den Ausdruck προηγμένα kennt, so fehlt es zu προηγούμενα an einer Bezeichnung des Gegensatzes, da ἀποπροηγμένα einen solchen zwar zu προηγμένα, aber nicht zu προηγούμενα bildet.[1]) Ferner müsste man annehmen, die Stoiker wären sich selber untreu geworden, wenn sie, die doch sonst so scharf die scheinbar synonymen Worte unterschieden, hier zwei der äusseren Form nach ähnliche, im Uebrigen aber gründlich verschiedene Worte als Synonyma

---

[1]) Denn ἀποπροηγούμενα was sich bei Photius bibl. c. 212 gegen Ende findet ist in ἀποπροηγμένα zu ändern.



behandelt hätten. Eine nähere Betrachtung lehrt überdies, dass *προηγούμενος*, ursprünglich wenigstens, gar nicht der stoischen Terminologie angehört.

Wäre *προηγούμενος* ein technischer Ausdruck der Stoiker gewesen, so müsste dieses Wort öfter in den grösseren Darstellungen der stoischen Lehre begegnen, die uns erhalten sind. Nun findet sich das Wort abgesehen von der Stelle, die den Anlass zu dieser Erörterung gab (136) und der anderen (146), an der es durch Emendation beseitigt wurde, noch anderwärts in dem stoischen Abschnitt des Stobäus. So ist es herzustellen 224 *τρεῖς δὲ προηγουμένους εἶναι βίους, τόν τε βασιλικὸν καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ τρίτον τὸν ἐπιστημονικόν.* Denn dass so und nicht *προηγορευμένους* zu schreiben sei, haben schon Heeren und Meineke gesehen und wird ausser allen Zweifel gesetzt durch die unmittelbar folgenden Worte *ὁμοίως δὲ καὶ χρηματισμοὺς τρεῖς προηγουμένους, τόν τε ἀπὸ τῆς βασιλείας, καθ' ὃν ἢ αὐτὸς βασιλεύσει καὶ μοναρχικῶς*[1]) *χρημάτων εὐπορήσει·*

---

[1]) So gibt Meineke die Worte, indem er vorschlägt st. *ἢ αὐτὸς* zu schreiben *εἰ αὐτός.* Aber gerade dieses *εἰ*, wenn es einen Sinn haben soll, lässt doch die Möglichkeit einer anderen Art des *χρηματισμὸς ἀπὸ τῆς βασιλείας* offen als sie derjenige übt, der selber König ist. Und auch *αὐτὸς* erheischt einen Gegensatz. Welches dieser Gegensatz ist, kann Chrysipp *περὶ βίων* lehren bei Plut. de rep. Stoic. 1047 E, wo unter den Arten des Erwerbs, die dem Weisen gestattet sind, angeführt wird *καὶ βασιλεῦσι συνέσεσθαι ἕνεκα χρηματισμοῦ.* Es ist dies eine Art des Erwerbs, welche ebenda 1043 E als *χρηματισμὸς ἀπὸ βασιλείας* bezeichnet wird, also mit demselben Namen, der auch bei Stobäus wiederkehrt. Wir erfahren aber auch, dass diesen *χρηματισμὸς ἀπὸ βασιλείας* Chrysipp auf zweierlei Weise für möglich hielt und in derselben Schrift *περὶ βίων* erklärt hatte: er sagte *βασιλείαν τε τὸν σοφὸν ἑκουσίως ἀνέχεσθαι χρηματιζόμενον ἀπ' αὐτῆς,* und fügte hinzu *κἂν αὐτὸς βασιλεύειν μὴ δύνηται, συμβιώσεται βασιλεῖ καὶ στρατεύσεται μετὰ βασιλέως κτλ.* Vgl. Plut. a. a. O.

Digitized by Google

δεύτερον δὲ τὸν ἀπὸ τῆς πολιτείας, πολιτεύσεσθαι γὰρ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον κτλ. Hier beide Male statt προηγουμένους herzustellen προηγμένους würde gewaltsam sein, zumal da die Verderbniss προηγορευμένους auf ein ursprüngliches προηγουμένους hinweist. Dies ist streng genommen die einzige Stelle im stoischen Abschnift des Stobäus, die hier noch in Betracht kommen kann. Ausserdem findet sich προηγούμενους noch mehrmals in der Wendung κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον, ausser in den angeführten Worten noch 156 und 228, und gleichbedeutend damit 112 προηγουμένως. Aber weder diese Stellen noch προηγεῖσθαι, wenn es 168 dem ἐπιγίγνεσθαι entgegengesetzt wird, haben mit den stoischen προηγμένα irgend etwas zu thun. Wären nun die προηγμένα und προηγούμενα synonyme Worte gewesen, deren sich die Stoiker nach Belieben abwechselnd bedient hätten, so würden wir ohne Zweifel in dem Abschnitt des Stobäus, der sich eigens mit den προηγμένα beschäftigt, 144 f., den προηγούμενα öfter begegnen. Ebenso müssten wir sie bei Diogenes Laertius zu finden erwarten, wo sich keine Spur der-

p. 1043 C. Dieselbe doppelte Möglichkeit, nur nicht auf den Erwerb sondern auf das Leben des Guten überhaupt bezogen, wird auch im peripatetischen Abschnitt des Stobäus p. 310 ins Auge gefasst. Es ist daher wohl sicher, dass an der fraglichen Stelle des Stobäus eine Lücke im Texte ist, die sich annähernd so ergänzen lässt: καθ' ὃν ἢ αὐτὸς βασιλεύσει ἢ συνὼν βασιλεῦσι καὶ μοναρχικοῖς χρημάτων εὐπορήσει. In dieser Ergänzung halte ich nur βασιλεῦσι für sicher, da sich dadurch der Ausfall dieser Worte nach βασιλεύσει erklärt. Streng genommen müsste es dann freilich heissen ἢ αὐτὸς βασιλεύων. Aber diesen Grund wird man kaum gegen die Aenderung geltend machen. Auch das überlieferte μοναρχικοῖς, welches man in μοναρχικῶς oder μοναρχικῶν ändern wollte, lässt sich, glaube ich, jetzt festhalten. Wollte man μοναρχικῶς schreiben, so könnte ἢ συμβιώσεται (oder συνέσεται) βασιλεῦσι ergänzt werden. Heine Stobaei eclog. loci nonn. S. 16 wollte ἢ μοναρχικῶν χρημάτων schreiben.

Digitized by Google

selben erhalten hat. Hiergegen liesse sich freilich einwenden, dass das Wort *προηγούμενος* in seinen verschiedenen Abwandlungen als technisches Wort in der philosophischen Literatur überhaupt selten anzutreffen sei. Diesem Einwand wird aber dadurch die Spitze abgebrochen, dass *προηγούμενος,* so selten es sich in dem stoischen Abschnitt des Stobäus findet, desto häufiger in anderen Abschnitten seiner ethischen Darstellung begegnet. In dem Auszug, der aus einer Schrift des Akademikers Eudorus gegeben wird, lesen wir 50: *ὁ γὰρ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν* (sc. *τόπος*) *πολλὰς περιέχει διαιρέσεις, αὐτίκα τὴν περὶ τῶν λεγομένων προηγουμένων, τὴν περὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς καὶ δόξης καὶ εὐφυΐας.* Dass die hier genannten *προηγούμενα* mit den *προηγμένα* nicht identisch sind, zeigen die Beispiele: denn die *φιλία* rechneten die Stoiker zu den *ἀγαθὰ* vgl. Cicero de fin. III 70. Stob. 186 f., und die *ἡδονὴ* schloss wenigstens die Mehrzahl von den *προηγμένα* aus vgl. Cicero de fin. III 17. Diog. VII 85 f. 106 f. Sext. Emp. adv. dogm. V 73. Ebenso wenig hat mit den stoischen *προηγμένα* etwas zu thun 78: *Πλάτων ἐν μὲν τῇ εὐλογιστίᾳ τίθεται τὸ προηγούμενον ἀγαθὸν καὶ δι' αὐτὸ αἱρετόν, ἐν δὲ τῇ ἡδονῇ τὸ ἐπιγεννηματικόν.* (Dagegen erinnern diese Worte an Olympiodor zum Phileb. S. 242 ed. Stallb.: *διὰ τί μηδένα θεὸν Ἡδονὴν ἐκάλεσαν οἱ παλαιοί; ἤ φησιν ὁ Πρόκλος, ὡς οὔτε προηγούμενον οὖσαν ἀγαθὸν οὔτε αὐτόθεν κακὸν οὔτε μέσον καὶ ἀδιάφορον. Τὸ γὰρ γοήτευμα αὐτῆς πῶς ἀδιάφορον;*) Häufiger finden wir *προηγούμενος* nur in den Abschnitten gebraucht, die sich auf Aristoteles und die Peripatetiker beziehen. Wir lesen 278 *χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην,* mit Beziehung hierauf 280 *προηγουμένην δὲ* (sc. *λέγομεν*) *τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν,* ebenso 70 *ἐνέργειαν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην, καὶ βίος καλὸς καὶ τέλειος προηγούμενος, καὶ τὸ πάντων σαφέστα-*

Digitized by Google

τον χρῆσις ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένης;[1])

[1]) Dieses Citat muss aber vielleicht gestrichen und einem Interpolator beigelegt werden, obgleich freilich hier wo ein Excerpt ich weiss nicht im wie vielten Grade vorliegt Interpolator und Verfasser, Verderbniss und ursprünglicher Text nicht so streng geschieden werden können wie anderwärts. So viel lässt sich aber zeigen, dass die fraglichen Worte hier ungehörig und nicht an ihrem Platze sind. An der Spitze des Abschnittes steht das *τέλος* in der Weise wie Aristoteles es bestimmt hatte: *Ἀριστοτέλης χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν προηγουμένοις.* Was sich hieran anschliesst, ist eine nähere Erläuterung dieser Bestimmung, die den einzelnen Worten derselben nachgeht. Zuerst wird *χρῆσις* näher bestimmt: *ἡ μὲν οὖν χρῆσίς ἐστι πλέον τῆς κτήσεως κτλ.* Dann *ἀρετή*: *ἡ δ' ἀρετὴ ἕξις ἡ βελτίστη ψυχῆς.* Dann *τελείας*: *τελεία δὲ τριχῶς κτλ.* Es fehlt noch die Erklärung von *ἐν προηγουμένοις.* Trotzdem wird die Erklärung abgebrochen und zu etwas Anderem, einer Bestimmung der *εὐδαιμονία* übergegangen: *πολλαχῶς δ' ἔξεστι τὴν εὐδαιμονίαν ὁρίζεσθαι κατ' αὐτόν· ἐνέργειαν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην, καὶ βίος καλὸς καὶ τέλειος προηγούμενος, καὶ τὸ πάντων σαφέστατον χρῆσις ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένης.* Ebenso wenig als zum Vorhergehenden passt diese Bemerkung über die *εὐδαιμονία* zum Folgenden: *βίῳ δὲ τελείῳ λέγει πρὸς τὴν διάστασιν τῆς χρήσεως τῶν ἀγαθῶν, προηγουμένην δὲ χάριν τοῦ τὴν χρῆσιν ἐν ἀγαθοῖς γίγνεσθαι, μὴ ἐν κακοῖς.* Auch diese Worte wollen etwas erklären und zwar scheint es zunächst, dass diese Erklärung sich auf die unmittelbar vorhergehenden Bestimmungen der *εὐδαιμονία* bezieht, da *βίῳ τελείῳ*, was zuerst erklärt wird, zweimal innerhalb derselben begegnet. Auch *προηγουμένην*, das an zweiter Stelle erklärt wird, findet sich wenigstens in der ersten Bestimmung der *εὐδαιμονία*: *ἐνέργειαν κατ' ἀρετὴν τελ. ἐν β. τ. προηγουμένην.* Hier kann man aber schon die Frage aufwerfen, warum denn diese Erklärung nur die erste Bestimmung der *εὐδαιμονία* berücksichtigt. Warum erklärt sie nicht auch in der zweiten den *βίος καλός*? Warum berücksichtigt sie, wenn eine ausschliesslich berücksichtigt werden sollte, nicht lieber die dritte, der doch mit den Worten *τὸ πάντων σαφέστατον* entschieden der Vorzug vor den andern beiden gegeben wird? Auf diese dritte Bestimmung kann sich nämlich die Erklärung nicht beziehen, weil die Erklärung an den Accusativ, *προηγουμένην*, anknüpft,



ferner 268 ὅθεν ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ' ἀρε-

---

in jener Bestimmung der εὐδαιμονία aber der Genetiv, προηγουμένης, sich findet, obgleich allerdings Handschriften, aber entschieden mit Unrecht, auch hier den Accusativ geben. Dass wirklich diese Erklärung mit den Bestimmungen der εὐδαιμονία nichts zu thun hat, ergeben die unmittelbar folgenden Worte τοῦτο μὲν οὖν τέλος. Sie kann sich also nur auf Bestimmungen des τέλος, und nicht der εὐδαιμονία beziehen. Denn dass τέλος und εὐδαιμονία gleichbedeutend sind, wird erst in den hiernach folgenden Worten bemerkt: τὸ δ' αὐτὸ συνωνύμως εὐδαιμονία παρὰ Πλάτωνος μετηγμένον. Aber freilich, wenn die erklärenden Worte βίῳ δὲ τελείῳ λέγει κτλ. sich nicht auf die vorausgehenden Bestimmungen der εὐδαιμονία beziehen, sondern auf eine Bestimmung des τέλος, wo findet sich in unserem Texte eine solche Bestimmung des τέλος? Hier ist nur die eine, an der Spitze stehende, χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν προηγουμένοις, in dieser fehlt aber βίῳ τελείῳ und statt προηγουμένην, worauf sich die Erklärung bezieht, lesen wir προηγουμένοις. Die Mangelhaftigkeit dieser Bestimmung des τέλος liegt aber auf der Hand. Sie wird besonders deutlich, wenn wir damit die Bestimmung der εὐδαιμονία vergleichen, die 278 f. gegeben wird. Zu dieser Vergleichung sind wir berechtigt, nicht bloss weil dort die εὐδαιμονία dem τέλος gleichgestellt wird, sondern auch weil in derselben Weise wie hier die Bestimmung erst vorangestellt und dann Wort für Wort erläutert wird. Dort lautet nun die an der Spitze stehende Bestimmung χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην. Es ist daher auch an unserer Stelle zu schreiben: Ἀριστοτέλης χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην. Offenbar fiel βίῳ τελείῳ in Folge des vorausgehenden τελείας aus und προηγουμένην wurde dem zurückgebliebenen ἐν zu Liebe in προηγουμένοις verwandelt. Dadurch gewinnen wir nun auch, dass die einzige Stelle beseitigt wird, an welcher innerhalb der auf Aristoteles bezüglichen Abschnitte die προηγούμενα absolut genannt sein würden, während sonst προηγούμενος immer einem Substantiv in der entsprechenden Form hinzugefügt wird. Auf diese so hergestellte Bestimmung des τέλος bezieht sich nun das Folgende in der Form der näheren Erklärung, und die Worte πολλαχῶς δ' ἔξεστι — ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένης sind damit als ein ungehöriger Zusatz erwiesen. Zu bemerken ist in diesen eingeschalteten Worten noch, einmal das stammelnde Griechisch, da

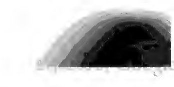
Digitized by Google

τὴν ἐν πράξεσι προηγουμέναις κατ' εὐχήν,[1]) 274 *τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ τῶν καλῶν γίγνεσθαι καὶ προηγουμένων πράξεων,* 286 *τελικὰ μὲν* (sc. *τῶν δι' αὑθ' αἱρετῶν εἶναι*) *τὰς κατ' ἀρετὴν προηγουμένας πράξεις*; endlich 284 *οὐκ ἀεὶ δὲ οὐδὲ τούτοις* (sc. *τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχειν*), *ἀλλὰ ὅτε προηγούμενον ἔχοιεν τὸ ζῆν.* Dazu kommt noch *προηγουμένως* 312: *καὶ μεθυσθήσεσθαι* (sc. *τὸν σπουδαῖον*) *κατὰ συμπεριφοράς, κἂν εἰ μὴ προηγουμένως* und ebenda: *πολιτεύσεσθαι τὸν σπουδαῖον προηγουμένως, μὴ κατὰ περίστασιν.* Sehen wir von dieser letzten Stelle ab, so hat in den übrigen *προηγούμενος* eine bestimmte Bedeutung, und es kann kein Zufall sein, dass es in dieser gerade innnerhalb der peripatetischen Abschnitte öfter wiederkehrt. Ursprünglich aber kann es dieser Schule nicht angehört haben, da sich sonst in den erhaltenen Schriften des Aristoteles ein Beispiel dafür müsste finden lassen. Da nun Belege für diesen Gebrauch von *προηγούμενος* auch der akademische Abschnitt des Stobäus bot, so könnte dieser Sprachgebrauch leicht aus der akademischen Schule zu den späteren Peripatetikern gekommen sein. Keinenfalls kann dieser Sprachgebrauch für ursprünglich stoisch gelten.

---

nach den Accusativen *ἐνέργειαν — προηγουμένην* die Nominative *βίος καλὸς καὶ τέλειος προηγούμενος* folgen, und dann die Absurdität des Gedankens, mit der der dritten Bestimmung der *εὐδαιμονία* das Prädicat *τὸ πάντων σαφέστατον* ertheilt wird, die doch wahrhaftig darauf nicht mehr Recht hat als die erste. Vgl. auch das über eine andere Stelle des Stobäus im Exc. I Bemerkte.

[1]) Die Worte *κατ' εὐχὴν* erregen Bedenken. Denn unmittelbar mit *προηγουμέναις* lassen sie sich nicht verbinden, da dies voraussetzen würde, dass ein *προηγούμενον* auch nicht *κατ' εὐχὴν* sein könnte, aber auch nicht mit *ἐνέργειαν,* da sie kein neues Merkmal der *εὐδαιμονία* geben, sondern nur ausdrücken was bereits in *ἐν πράξεσι προηγ.* enthalten ist. Vielleicht ist nach *προηγουμέναις* etwas ausgefallen wie *καὶ πραττομέναις.*

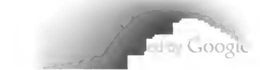


Es bleibt noch übrig die Bedeutung von προηγούμενος festzustellen. Mit Bezug auf 278 εὐδαιμονίαν δ' εἶναι χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προηγουμένην wird 280 folgende Erklärung des προηγουμένην gegeben: προηγουμένην δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν διὰ τὸ πάντως ἀναγκαῖον ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχειν, ἐπεὶ καὶ ἐν κακοῖς ἀρετῇ χρήσαιτ' ἂν καλῶς ὁ σπουδαῖος, οὐ μήν γε μακάριος ἔσται, καὶ ἐν αἰκίαις ἀποδείξαιτ' ἂν τὸ γενναῖον, οὐ μὴν εὐδαίμων ἔσται. Danach ist in προηγουμένη das ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχειν enthalten. Ebenso sind natürlich unter προηγούμεναι πράξεις solche zu verstehen, die vom Glück begünstigt sind, zum Unterschied von den bloss tugendhaften. Bezeichnend ist, dass 276 in den Worten τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ τῶν καλῶν γίγνεσθαι καὶ προηγουμένων πράξεων zwischen καλαὶ und προηγούμεναι unterschieden zu werden scheint. Vergleicht man damit 282 αἴτιον δὲ ὅτι ἡ μὲν ἀρετὴ καλῶν μόνον ἐστὶν ἀπεργαστικὴ καθ' ἑαυτόν, ἡ δ' εὐδαιμονία καὶ καλῶν κἀγαθῶν, so scheinen gewisse Philosophen ἀγαθὸς und προηγούμενος wesentlich in demselben Sinne gebraucht und darin alles Gute zusammengefasst zu haben, was ein Geschenk sei es der Natur sei es der äusseren Umstände ist. So heisst auch das ζῆν ein προηγούμενον 284, welches mit solchen Gütern gesegnet ist. Dass im Wesentlichen das προηγούμενον mit dem κατὰ φύσιν zusammenfällt, zeigt auch der Umstand, dass der χρῆσις ἀρετῆς, wenn sie zur εὐδαιμονία werden soll, 278 in der einen Definition das προηγουμένη, in der anderen das ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστος hinzugefügt wird. Vgl. auch 312 βίον δὲ κράτιστον μὲν εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν und 314 διαφέρειν δὲ τὸν εὐδαίμονα βίον τοῦ καλοῦ, καθ' ὅσον ὃ μὲν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν εἶναι βούλεται διαπαντός, ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς παρὰ φύσιν, καὶ πρὸς ὃν μὲν οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετή, πρὸς ὃν δὲ αὐτάρκης. Dieselbe Be-

Digitized by Google

deutung können wir auch in die *λεγόμενα προηγούμενα* 50 legen, als deren Beispiele *φιλία, ἡδονή, δόξα, εὐφυΐα* angeführt werden. Denn sobald wir an die *κατὰ φύσιν* nur nicht den stoischen Maassstab anlegen, können diese allerdings dazu gerechnet werden. Die technische Bedeutung von *προηγούμενος* ist so festgestellt. Es bleibt noch übrig dieselbe von der etymologischen abzuleiten.

Um die Bedeutung von *προηγούμενος* zu erkennen müssen wir ausgehen von Stob. 224 wo der *πολιτικὸς βίος* zu den *προηγούμενοι* gerechnet und dies begründet wird mit den Worten *πολιτεύσεσθαι γὰρ* (sc. *τὸν σπουδαῖον*) *κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον*. Es kommt sonach auf die Bedeudeutung des Ausdrucks *κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον* an, die sich aus Stob. 112 ergibt. Denn *προηγουμένως*, was wir hier lesen, ist offenbar dem *κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον* synonym, wie sich aus dem Gegensatz des *κατὰ τὸν δεύτερον λόγον* ergibt. Durch *προηγουμένως* aber wird dort diejenige Auffassungsweise der Tugenden bezeichnet, welche absieht von deren Beziehungen zu andern und lediglich das eigenthümliche Wesen einer jeden einzelnen ins Auge fasst. Diese Auffassungsweise verdient die erste allen anderen vorangehende genannt zu werden. Die gleiche Bedeutung von *προηγούμενος λόγος* finden wir auch sonst noch, z. B. bei Sext. Emp. adv. dogm. IV 189, wo *προηγούμενος λόγος* diejenige Erörterung ist, welche auf das Wesen der Sache selbst und nicht bloss auf die darüber geäusserten Meinungen eingeht. Zu dieser Stelle hat Fabricius die Bedeutung des Ausdrucks erläutert. Wenn also gesagt wird *πολιτεύσεσθαι τὸν σπουδαῖον κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον*, so ist damit ausgesprochen, dass das *πολιτεύεσθαι* um seiner selbst Willen für den *σπουδαῖος* Werth hat und nicht bloss mit Rücksicht auf vorübergehende äussere Verhältnisse, oder wie dies 312 ausgedrückt wird *πολιτεύσεσθαι τὸν σπουδαῖον προηγου-*



μένως, μὴ κατὰ περίστασιν. Einmal über das Maass zu trinken ist an sich nicht begehrens- und lobenswerth, es kann dieses nur durch die äusseren Umstände, wie gesellschaftliche Rücksichten werden. Daher lesen wir bei Stob. 312 (*τὸν σπουδαῖον*) *μεθυσθήσεσθαι κατὰ συμπεριφοράς* (vgl. Diog. VII 108 wo zu den *καθήκοντα* das *συμπεριφέρεσθαι φίλοις* gerechnet wird), *κἂν εἰ μὴ προηγουμένως.* Diese Bedeutung wird auch in den übrigen Beispielen bestätigt. Platon unterschied nach Stob. 78 zwei Arten von *ἀγαθά,* das *ἐπιγεννηματικόν,* welches durch die *ἡδονὴ* vertreten ist, und eine Art, welche durch *τὸ προηγούμενον ἀγαθὸν καὶ δι' αὑτὸ αἱρετὸν* bezeichnet wird. Das *προηγούμενον ἀγαθὸν* wird hier als ein Gut, welches diese Eigenschaft durch sich selber, seiner eigenen Natur nach besitzt, dem *ἐπιγεννηματικόν,* welches ein Gut ist nur mit Bezug auf ein anderes, zu dem es gehört, entgegen- und dem *δι' αὑτὸ αἱρετὸν* gleich gesetzt.[1]) Nun verstehen wir auch die Definition, welche Stob. 80 unter anderen von *ἀγαθὸν* gegeben wird: *οὗ πάντ' ἐφίεται τὰ λόγον ἔχοντα προηγουμένως.* Wenn hier jedes *ἀγαθὸν* als ein *δι' αὑτὸ αἱρετὸν* erscheint, so

---

[1]) *Προηγεῖσθαι* und *ἐπιγίγνεσθαι* stehen einander entgegen auch bei Stob. 168. Bei Plut. Plat. Quaest. p. 1004 A wird das *προηγούμενον* dem *πρότερον φύσει* gleich und dem *συμβεβηκὸς καὶ ἐπιγιγνόμενον* entgegengesetzt. Denselben Gegensatz des *προηγούμενον* und *ἐπιγεννηματικὸν* könnte man auch bei Cicero de fin. III 32 wieder finden wollen: sed in ceteris artibus cum dicitur artificiose, posterum quodam modo et consequens putandum est, quod illi *ἐπιγεννηματικὸν* appellant; cum autem in quo sapienter dicimus, id a primo rectissime dicitur. Was hier a primo und im Folgenden in primis genannt wird, würde im Griechischen ganz richtig durch *προηγουμένως* wiedergegeben werden. Näher liegt aber doch die Annahme, dass Cicero in seiner griechischen Quelle etwas wie *πρώτως* oder *ἐξ ἀρχῆς* fand; dies würde wenigstens der Bedeutung, die a primo an den andern von Madvig angeführten Stellen hat, besser entsprechen.

Digitized by Google

scheint dies auf den ersten Anblick in Widerspruch zu stehen mit Stellen wie Stob. 126, wo die *δι' αὐτὰ αἱρετὰ* sich nicht mit den *ἀγαθὰ* decken sondern nur eine Art derselben sind. Dass wir aber diesem Bedenken die gefundene und bestätigte Erklärung von *προηγουμένως* nicht zu opfern brauchen, zeigt Stob. 114, da hier das *ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν αἰτίαν τοῦ αἱρετὰ εἶναι* als eine Eigenschaft aller *ἀγαθὰ* bezeichnet und wahrscheinlich[1]) auch das *δι' αὐτὸ αἱρετὸν* in einem gewissen Sinne mit dem *ἀγαθὸν* überhaupt identifizirt wird. Dieselbe Erklärung trifft auch 50 bei den *λεγόμενα προηγούμενα* zu. Obgleich das *λεγόμενα* darauf hinweist, dass wir es hier mit einem technischen Ausdruck zu thun haben, so ist doch durch die hinzugefügten Beispiele die Möglichkeit ausgeschlossen an die stoischen *προηγμένα* zu denken. Ich habe dies schon früher (S. 810) bemerkt und hätte damals noch hinzufügen können, dass eine Gleichstellung der *προηγούμενα* und *προηγμένα* schon um deswillen nicht zulässig ist, weil der Name

---

[1]) Ich sage „wahrscheinlich", weil der Text des Stobäus hier verderbt ist. Dem Gedanken nach wenigstens glaube ich mit folgender Aenderung das Richtige getroffen zu haben: *διττῶς δέ φησιν ὁ Διογένης λέγεσθαι τὰ δι' αὐτὰ αἱρετὰ καὶ τὰ μὲν τελικῶς αἱρετά, ὡς ἔχει τὰ* (das hier in der Vulgata folgende *μὲν* habe ich gestrichen) *ἐν τῇ προειρημένῃ* (vgl. 100) *διαιρέσει κατατεταγμένα, τὰ δὲ ὅσα ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ αἱρετὰ εἶναι, ὅπερ παντὶ ἀγαθῷ ὑπάρχει.* Der Sinn ist, dass *δι' αὐτὸ αἱρετὸν* eine doppelte Bedeutung haben kann, eine allgemeine, vermöge deren es jedes *ἀγαθὸν* und eine engere, vermöge deren es nur die Klasse der *τελικὰ* bezeichnet. In der That wird *δι' αὐτὰ αἱρετὰ* in einem doppelten Sinne gebraucht, in dem weiteren, sodass es *τελικὰ* und *ποιητικὰ* unter sich befasst bei Stob. 286, in dem engeren, sodass es den *ποιητικὰ* entgegengesetzt wird, bei Stob. 124 u. 292. Bei Cicero de fin. III 55 werden die bona eingetheilt in *τελικὰ* und *ποιητικά*, jedes bonum aber, als honestum (vgl. 50), ist propter se expetendum (vgl. 36), er scheint also in seiner griechischen Quelle das *δι' αὐτὸ αἱρετὸν* in der weiteren Bedeutung gefunden zu haben.

Digitized by Google

προηγμένον recht eigentlich erfunden worden ist um etwas von dem ἀγαθὸν verschiedenes zu bezeichnen, die προηγούμενα unserer Stelle aber eine Art der ἀγαθὰ bilden. Auf der anderen Seite scheint nun aber auch die bisher festgehaltene Erklärung der προηγούμενα nicht zu passen. Denn danach d. h. wenn wir die προηγούμενα gleichsetzen den δι' αὑτὰ αἱρετὰ ist es auffallend, dass unter den Beispielen für die προηγούμενα zwar die φιλία ἡδονὴ δόξα und εὐφυΐα erscheinen, aber nicht die ἀρεταί, die doch den ersten Anspruch darauf zu haben scheinen. Mit der Ansicht des Antiochus lässt sich dies schlechterdings nicht vereinigen, da derselbe, wie sich aus den von Zeller III[a] S. 606, 1 angeführten Ciceronischen Stellen ergibt, die Güter der Seele und des Leibes als δι' αὑτὰ αἱρετὰ den äusseren Gütern, als Reichthum und was dem ähnlich ist, die nur durch ihre Beziehung auf jene einen Werth haben, gegenüber gestellt hatte.[1]) Und doch gilt Eudorus (vgl. Zeller III[a] S. 611 ff.), aus dem die betreffenden Worte des Stobäus excerpirt sind, für einen Anhänger des Antiochus. Ob diese geltende Ansicht die richtige ist, werde ich bei einer anderen Gelegenheit untersuchen. Hier kann ich von derselben darum absehen, weil aus dem Zusammenhang des Eudorischen Excerptes sich die Zulässigkeit der bisher gebilligten Erklärung von προηγούμενος auch an dieser Stelle ergibt. Denn 48 wird der theoretische Theil des ἠθικὸς λόγος eingetheilt in den Abschnitt, der es mit den σκοποὶ oder τέλη (denn beide Worte sind hier offenbar gleichbedeutend) und den anderen, der es mit

---

[1]) **Sehr unwahrscheinlich ist es auch, dass Antiochus die ἡδονὴ zu den προηγούμενα gerechnet haben würde. Aus Cicero de fin. V 45 dürfen wir schliessen, dass Antiochus mit der Mehrzahl der Stoiker die ἡδονὴ nur für ein ἐπιγέννημα hielt. Zu den πρῶτα κατὰ φύσιν wird er, auch hier mit der Mehrzahl der Stoiker gehend, nur die ἀπονία, vacuitas doloris, gerechnet haben. Vgl. Cicero de fin. V 47**

Digitized by Google

den *συμβαλλόμενα εἰς τὴν τῶν τελῶν περιποίησιν* zu thun hat. Einen Theil dieses letzteren Abschnittes bildet die Betrachtung der *ἀρεταί.* Dieselben werden auf diese Weise von den *τέλη* d. h. den *ἀγαθὰ* geschieden und haben nur noch als Mittel, durch die wir zu den *τέλη* gelangen, einen Werth. So fremdartig diese Lehre dem erscheinen muss, der sich gewöhnt hat in Eudorus einen Anhänger des Antiochus zu sehen, so schwebt dieselbe doch innerhalb der akademischen Schule nicht in der Luft und erinnert an Karneades, der als *τέλος* die *πρῶτα κατὰ φύσιν* aufstellte, von diesen aber die Tugend ausgeschlossen hatte, vgl. Madvig zu Cicero de fin. IV 15 S. 502². Man kann also immerhin die *προηγούμενα* des Eudorus als *δι᾿ αὑτὰ αἱρετὰ* fassen und braucht sich durch das Fehlen der *ἀρεταὶ* unter denselben in dieser Auffassung nicht irre machen zu lassen. Mit den von Stobäus wirklich angeführten Beispielen lässt sich diese Auffassung überdies ganz gut vereinigen. Denn sowohl von den Stoikern bei Cicero de fin. III 70 wie von den Peripatetikern bei Stob. 253f. wird die *φιλία* zu den *δι᾿ αὑτὰ αἱρετὰ* gerechnet; die *ἡδονή*, die Plato bei Stob. 78 und die Stoiker nur als *ἐπιγέννημα* gelten liessen, erscheint im peripatetischen Abschnitt des Stobäus 292 unter den *δι᾿ αὑτὰ αἱρετά;* ebenso die *δόξα* 254, die in diesem Falle gleichbedeutend ist mit der *εὐδοξία.* Was gerade die *δόξα* betrifft, so lernen wir aus Cicero de fin. III 57,¹) dass über sie in der stoischen Schule Streit

¹) Unter der hier genannten *εὐδοξία* hat Zeller, wie es wenigstens nach S. 261, 3 scheint, nur den Nachruhm nach dem Tode verstanden. Der Zusammenhang aber zeigt, dass dort *εὐδοξία* alles in sich begreift, was wir den guten Ruf eines Menschen nennen, ja sogar die gute Meinung, die seine Eltern von ihm haben. Denn die Ansicht derer welche behaupteten bonam famam ipsam propter se praepositam et sumendam esse wird folgendermaassen begründet: esse hominis ingenui et liberaliter educati velle bene audire a parentibus, a propinquis, a bonis etiam viris, idque propter rem ipsam,

Digitized by Google

war, indem die Aelteren von der strengeren Observanz sie nur als ein *δι' ἕτερα προηγμένον* gelten liessen, jüngere sie zu einem *δι' αὑτὸ προηγμένον* machten. Da die Letzteren zu dieser Aenderung der ursprünglichen Lehre durch den Einfluss des Karneades bewogen wurden, so muss auch Karneades die *δόξα* oder *εὐδοξία* zu den *δι' αὑτὰ αἱρετὰ* gerechnet haben; die so hervortretende Uebereinstimmung zwischen Karneades und Eudorus kann aber einer Erklärung nur zur Stütze dienen, die sich auf einen Abschnitt bezieht, in dem diese Uebereinstimmung schon einmal hervorgetreten ist. Ihre letzte Probe hat die Erklärung an den Stellen des peripatetischen Abschnittes zu bestehen, an denen das *προηγούμενον* dem *κατ' ἀρετὴν* entgegengesetzt wird. Am auffallendsten tritt dieser Gegensatz 274 hervor: *τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἐκ τῶν καλῶν γίγνεσθαι καὶ προηγουμένων πράξεων.* In der etymologischen Bedeutung kann hier *προηγούμενος* nicht genommen werden, da sonst die Tugend, je nachdem man als Gegensatz zu dem *προηγούμενον* das *δι' ἕτερα αἱρετὸν* oder das *ἐπιγέννημα* denkt, lediglich als das Mittel oder als die Frucht der *προηγούμενα* erscheinen würde, beides aber der peripatetischen Ethik widerspricht. Man wird sich nicht auf die erörterte Stelle aus dem Excerpt des Eudorus berufen (S. 818); denn wenn dort auch die *προηγούμενα* von den *ἀρεταὶ* unterschieden werden, so ist doch klar, dass der Name ihnen nicht mit Bezug auf die *ἀρεταί,* sondern mit Bezug auf eine

---

non propter usum, dicuntque, ut liberis consultum velimus, etiam si postumi futuri sint, propter ipsos, sic futurae post mortem famae tamen esse propter rem, etiam detracto usu, consulendum. Der Nachruhm ist also nur ein Theil der *εὐδοξία,* die eben deshalb von Cicero nicht durch gloria sondern durch bona fama übersetzt wird. Bei Stob. 256 wird die *εὐδοξία* erläutert durch *παρὰ πολλῶν ἔπαινος.* Bei demselben finden wir 146 an Stelle der *εὐδοξία* unter den *ἐκτὸς προηγμένα* die *ἀποδοχὴ παρ' ἀνθρώπων.*

Digitized by Google

andere Art der *ἀγαθά*, die *δι' ἕτερα ἀγαθά*, wozu Reichthum und dergleichen gehören, gegeben worden ist. Es bleibt also Nichts übrig als an den fraglichen Stellen des peripatetischen Abschnittes die etymologische Erklärung fallen zu lassen und anzunehmen, dass damals bereits *προηγούμενον* ein technischer Ausdruck[1]) geworden war, unter dem man eine gewisse Klasse von äusseren, nicht von unserem Willen abhängigen Gütern zusammenfasste und dessen eigentlichen Sinn man nicht mehr verstand oder doch ignorirte. Mit dieser Verwendung des Wortes *προηγούμενον*, die fast einer Umkehrung der ursprünglichen Bedeutung desselben gleich kommt, lässt sich das Schicksal vergleichen, das der Ausdruck *κατὰ φύσιν* bei den Stoikern hatte. Ursprünglich und recht eigentlich ist auch die *ἀρετὴ* ein *κατὰ φύσιν*;[2]) trotzdem unterschied man zwischen dem *ὁμολογούμενος βίος* d. i. dem *κατ' ἀρετὴν* und dem *κατὰ φύσιν βίος* (Diog. VII 105. Stob. 146). Es ist dies nur erklärlich, wenn man annimmt, dass die Stoiker sich gewöhnt hatten mit *κατὰ φύσιν* eine bestimmte Klasse der *ἀδιάφορα* zu bezeichnen und darum diese Bezeichnung auch da festhielten, wo es die Unterscheidung von den *ἀρεταὶ* galt, diese Bezeichnung also streng genommen unpassend war.

Was schon ein ganz flüchtiger Blick auf die verschiedenen Stellen lehrte, dass *προηγούμενος* kein ursprünglich stoischer Ausdruck ist, das ist durch die genauere Erklärung des

---

[1]) Dass überhaupt *προηγούμενον* zu der Bedeutung eines technischen Ausdrucks gelangt ist, wird auch dadurch angedeutet, dass bei Stob. 50 nicht einfach *περὶ τῶν προηγουμένων* sondern *περὶ τῶν λεγομένων προηγουμένων* gesagt wird.

[2]) Daher lesen wir bei Stobäus 138 f. *ἰσοδυναμεῖ τὸ κατὰ φύσιν ζῆν καὶ τὸ καλῶς ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ πᾶν τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ κτλ.* Noch deutlicher wird derselbe Gedanke kurz vorher ausgesprochen in den Worten *τοῦτο δ' ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατα φύσιν ζῆν.* Vgl. Diog. VII 87 f.



Wortes nur bestätigt worden. Denn wenn hiernach die *προηγούμενα* als *δι' αὑτὰ αἱρετὰ* erscheinen, so liegt der Unterschied von den stoischen *προηγμένα* auf der Hand, die ja die *δι' αὑτὰ αἱρετὰ* (wenn wir hier der Kürze halber *αἱρετὰ* in einem weiteren Sinne als die älteren und strengen Stoiker nehmen) nur als eine einzelne Art unter sich begriffen. Um so mehr verdient unsere Aufmerksamkeit die Thatsache, dass obschon ganz vereinzelt doch auch in den stoischen Abschnitt des Stobäus sich dieser Ausdruck eingeschlichen hat. Dergleichen dient zum Beweise, dass der betreffende Abschnitt des Stobäus nicht unmittelbar aus einer stoischen Quelle genommen sondern erst durch die Hand eines Redactors hindurch gegangen ist. Dies ist nicht neu. Neu ist nur, dass wir jetzt in einem einzelnen Falle beobachten können, wie weit sich die Thätigkeit dieses Redactors erstreckte, dass derselbe sich nicht begnügte einfach zu excerpiren sondern gelegentlich auch die stoische Färbung verwischte indem er auf die stoische Darstellung die technische Sprache einer andern Philosophie übertrug. Auf die Rechnung dieses Redactors sind die *προηγούμενοι βίοι* und *χρηματισμοὶ* 224 zu setzen, von denen früher (S. 808) die Rede war.[1]) Demselben ist möglicher

---

[1]) Es ist auch aus sachlichen Gründen unmöglich *προηγούμενοι* hier einfach mit *προηγμένοι* zu vertauschen. Denn wenn die Stoiker die genannten *βίοι* überhaupt als *προηγμένοι* bezeichneten, so begriffen sie doch unter den *προηγμένοι βίοι* noch andere und hätten sich nicht auf die drei genannten beschränken können, wie sich aus Cicero de fin. IV 62 f. ergibt. Uebrigens bezeichnet Chrysipp die *χρηματισμοί*, welche bei Stobäus *προηγούμενοι* heissen, als *ἁρμόζοντας μάλιστα τῷ σοφῷ*, vgl. Plut. de rep. Stoic. p. 1043 E, und derselbe drückt mit Bezug auf den *σχολαστικὸς βίος* das *προηγεῖσθαι* aus durch *ἐπιβάλλειν μάλιστα ἀπ' ἀρχῆς*. Letztere Stelle zeigt ausserdem, dass die fraglichen Worte des Stobäus mindestens Chrysipps Gedanken nicht wiedergeben, da dieser den *σχολαστικὸς βίος* durchaus verwarf. Es ist dies um so mehr zu bemerken als dieselben

Digitized by Google

Weise auch 156 zuzuweisen. Denn so nahe es liegt, wenn man Cicero de fin. III 52 vergleicht, und so unzweifelhaft es im Sinne der ächten Stoiker ist *οὐδὲ γὰρ ἐν αὐλῇ τῶν προηγμένων εἶναι τὸν βασιλέα* zu schreiben statt *προηγουμένων* (S. 806), so möchte ich doch diese Aenderung nicht sicher nennen, da in demselben Abschnitte sich die Worte finden *προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν ὃ ἀδιάφορον ὂν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον,* diese Worte aber, wenn wir bedenken, dass auch 224 die *προηγούμενοι βίοι* auf den *προηγούμενος λόγος* zurückgeführt werden, fast nothwendig dazu drängen die *προηγμένα* und die *προηγούμενα* zu identifiziren. Es könnte also in diesen Worten ein Versuch vorliegen die stoische mit der akademischen, bez. peripatetischen Ethik auszugleichen, wie er Angesichts des Gebietes, das bei aller Verschiedenheit den *προηγμένα* und *προηγούμενα* gemeinsam ist,[1]) vollkommen begreiflich sein würde. —

Den Anlass zu der vorstehenden Erörterung gab Antipater, der bei Stob. 136 das *τέλος* näher bestimmte durch *πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.* Die gefundene technische Bedeutung von *προηγούμενος* lässt sich auf dieses *προηγουμένων* kaum anwenden, da nach derselben es einem

Worte bereits zu dem Abschnitt gehören, der zum Schluss der ganzen stoischen Darstellung (Stob. 242) durch *περὶ τῶν παραδόξων δογμάτων* bezeichnet und aus Schriften Chrysipps hergeleitet wird, vgl. auch 198. Auch dies kann zu der gleichen Hypothese führen, dass innerhalb des ächten Alt-Stoischen sich Zusätze des späteren Redactors finden.

[1]) Die *εὐφυΐα,* die von Eudorus zu den *προηγούμενα* gezählt wird, erscheint bei Diog. VII 107 und Stob. 146 unter den *προηγμένα.* Auch die *εὐδοξία,* die wie schon bemerkt (S. 819) mit der *δόξα* bei Eudorus zusammenfallen wird, rechneten alle Stoiker zu den *προηγμένα,* und der Unterschied zwischen den früheren und späteren Stoikern bestand nur darin, dass nach jenen sie unter die *δι' ἕτερα,* nach diesen unter die *δι' αὑτὰ προηγμένα* gehörte.

Digitized by Google

κατὰ φύσιν ziemlich gleich steht,[1]) die Worte *προηγουμένων κατὰ φύσιν* also eine unnütze Tautologie enthalten würden. Nehmen wir daher an, dass *προηγουμένων* in der ursprünglichen, nicht technischen Bedeutung des Wortes steht. In dieser kann es mit *πρῶτον* und dessen verschiedenen Formen fast vertauscht werden. So wird *προηγουμένως* und *κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον* an den früher angeführten Stellen ebenso gebraucht wie von Aristoteles *πρώτως* vgl. Index von Bonitz p. 652ª 26 ff., und Stobäus 166 f. bedient sich um das Verhältniss der Gattungen und Arten auszudrücken einmal der Wendung *πρῶτα εἶναι καὶ ἀρχηγὰ* und dann des Wortes *προηγεῖσθαι*. Auf diesem Wege würden wir zu der Ansicht Madvigs kommen, der *τὰ προηγούμενα κατὰ φύσιν* und *τὰ πρῶτα κ. φ.* nur für verschiedene Ausdrucksweisen desselben Begriffes hielt. Ich will die Möglichkeit dieser Auffassung nicht ganz in Abrede stellen. Wahrscheinlich ist es aber nicht, dass Antipater, wenn er einen geläufigen und verständlichen Ausdruck, wie *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν* war, schon vorfand, diesen unnöthiger Weise sollte abgeändert und dadurch die Deutlichkeit beeinträchtigt haben. Ich bin daher geneigt an einen Fehler des Textes zu glauben. Man könnte auf den Gedanken kommen, dass auch hier wie anderwärts *προηγουμένων* irrthümliche Schreibart statt *προηγμένων* sei und unter Berufung auf Diog. VII 107, dass nicht alle *προηγμένα* auch *κατὰ φύσιν* seien, dieses *προηγμένων κατὰ φύσιν* als einen keineswegs tautologischen Ausdruck herstellen wollen. Aber die einzige Parallelstelle für diese Verbindung der beiden Ausdrücke, die mir bekannt ist und die sich bei

---

[1]) Vgl. bes. Stob. 280: *προηγουμένην δὲ τὴν τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν διὰ τὸ πάντως ἀναγκαῖον ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀγαθοῖς ὑπάρχειν.* Da wir ferner das *προηγούμενον* dem *δι' αὑτὸ αἱρετὸν* gleichgestellt haben, so dürfen wir Diog. VII 107 hierher ziehen, wo die *προηγμένα* nur insoweit *δι' αὑτὰ* genannt werden als sie *κατὰ φύσιν* sind.

Digitized by Google

Stob. 148[1]) findet, spricht nicht für diese Aenderung, da wir dort nicht *προηγμένα κατὰ φύσιν* sondern *κατὰ φύσιν ὄντα καὶ προηγμένα* lesen und bei diesen formelhaften Ausdrücken auch solche Kleinigkeiten, als die Stellung und Verbindungsart der Worte sind, ins Gewicht fallen. Vielleicht ist daher *προηγουμένων* einfach als Erklärung zu *κατὰ φύσιν* zu streichen. Derjenige, der diese Erklärung gab, meinte wohl die stoischen *προηγμένα,* die ja auch sonst (vgl. Stob. 146 mit 150) mit den *κατὰ φύσιν* zusammenfallen, und die *προηγούμενα* sind an deren Stelle in Folge desselben Irrthums getreten, den wir schon früher (S. 806 f.) in dem Zusatz bei Stob. 146 *περί τε σῶμα καὶ τοῖς ἐκτὸς προηγουμένοις* bemerkt haben. Für sicher gebe ich, wie sich aus dem Gesagten von selber ergibt, diese Vermuthung keineswegs. Es spricht dagegen namentlich, dass, wenn Jemand das *κατὰ φύσιν* einer Erklärung für bedürftig erachtete, er jenen Zusatz schon früher aus Anlass sei es der ersten Definition des Antipater selber oder der des Diogenes hätte machen sollen. —

Zweierlei habe ich hier noch nachzutragen. Man könnte zum Beweise, dass der im vorstehenden besprochene technische Ausdruck bereits den älteren Stoikern bekannt war, sich auf Athen. VI 233 B berufen: *Ζήνων δὲ ὁ ἀπὸ τῆς στοᾶς πάντα τἆλλα πλὴν τοῦ νομίμως αὐτοῖς* (sc. *τῷ ἀργύρῳ καὶ τῷ χρυσῷ*) *καὶ καλῶς χρῆσθαι νομίσας ἀδιάφορα τὴν μὲν εὐχὴν αὐτῶν καὶ φυγὴν ἀπειπών, τὴν χρῆσιν δὲ τῶν λιτῶν καὶ ἀπεριττῶν προηγουμένως ποιεῖσθαι προστάσσων, ὅπως ἀδεῆ καὶ ἀθαύμαστον πρὸς τἆλλα τὴν διάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχοντες οἱ ἄνθρωποι, ὅσα μήτε καλά ἐστι μήτ' αἰσχρά, τοῖς μὲν κατὰ φύσιν ὡς ἐπὶ πολὺ χρῶνται, τῶν δ' ἐναντίων μηδὲν ὅλως δεδοικότες λόγῳ καὶ μὴ φόβῳ τούτων ἀπέχωνται. οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ἐκβέβληκεν ἐκ τοῦ κόσμου τῶν*

[1]) Ausserdem auch am entsprechenden Orte beim Scholiasten zu Lucian VII 341 ed. Lehm.



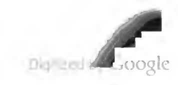
εἰρημένων. Statt des überlieferten προηγορευμένως hat Casaubonus προηγουμένως geschrieben und damit eine Aenderung vorgeschlagen, die den doppelten Vorzug hat sich von der handschriftlichen Ueberlieferung nicht zu weit zu entfernen wie ja auch bei Stob. ecl. II 224 es nöthig war statt προηγορευμένως zu schreiben προηγουμένως, und ausserdem wenigstens einen Sinn zu haben. Den möglichen Sinn hat ebenfalls Casaubonus bereits richtig getroffen, wenn er προηγουμένως als den Gegensatz fasste von propter aliud oder κατὰ περίστασιν. Er hätte nur auch angeben sollen, wie dieser Sinn in den Zusammenhang passt. Zeno — das scheint wenigstens der Sinn zu sein, so weit er sich von Worten, die aus dem Zusammenhang gerissen sind, überhaupt feststellen lässt — untersagte die εὐχὴ καὶ φυγὴ der Metalle, forderte aber, dass man sich der minder kostbaren (so verstehe ich τῶν λιτῶν καὶ ἀπερίττων) bedienen solle in der Weise, dass man ihnen um ihrer selbst Willen einen Werth beilege. Diesen letzten bedingenden Zusatz entnehme ich aus προηγουμένως, wenn wir dieses Wort so verstehen, wie es Casaubonus verstanden hat und wir es verstehen müssen. Man sieht aber dass hierbei der durch den Zusammenhang geforderte Gegensatz, in dem die χρῆσις zur εὐχὴ καὶ φυγὴ stehen soll, nicht heraustritt; denn auch wenn die λιτὰ καὶ περιττὰ Gegenstand der εὐχὴ καὶ φυγὴ und somit ἀγαθὰ wären, würden sie um ihrer selbst willen Werth haben. Es kommt dazu, dass von den Stoikern, wie natürlich, der Reichthum und dergleichen, wozu doch die Metalle gehören, nicht zu den δι' αὑτὰ sondern zu den δι' ἕτερα προηγμένα gerechnet worden sind (Diog. VII 107). Bedenken gegenüber der Aenderung von Casaubonus sind bereits Schweighäuser aufgestiegen, der eine weiter gehende Verderbniss des Textes vermuthete. Eine schlagende Emendation habe ich nicht gefunden; dem Sinne würde genügen und sich nicht zu weit von der Ueber-

Digitized by Google

lieferung entfernen *τὴν χρῆσιν δὲ τῶν λιτῶν καὶ ἀπερίττων ὡς προηγμένων ποιεῖσθαι.* — Das Zweite was ich hier nachträglich bemerken muss, ist, dass man nicht einen späteren Stoiker der Kaiserzeit benutzen darf um die Resultate der angestellten Untersuchung umzustossen: Denn jene können, wie längst anerkannt ist, nicht als eine Quelle zur Erkenntniss des reinen ursprünglichen Stoicismus gelten. Sonst hätte man leichtes Spiel, indem man auf die zahlreichen Stellen hinwiese, an denen sich *προηγούμενον* in seinen verschiedenen Formen bei Epiktet findet. Ich führe dieselben hier nach Schweighäusers Index an, weil dadurch bestätigt wird, was über die Bedeutung von *προηγούμενος* bereits ermittelt worden ist. So steht *προηγούμενον* im Gegensatz zu *ὑπηρετικόν* und bezeichnet das was um seiner selbst, nicht um des Nutzens willen da ist, den es einem anderen bringt diss. II 8, 6. 10. II 10, 3. Ebenso *προηγουμένως* I 3, 1. Hier ist es das *δι' αὑτὸ αἱρετόν.* Wie dieses bei Stobäus 78 von dem *ἐπιγεννηματικόν* unterschieden wird, so wird auch bei Epiktet III 7, 6 dem *προηγούμενον* das *ἐπιγιγνόμενον* gegenübergestellt. Dieser Bedeutung verwandt ist die, welche I 20, 1 in dem Satze hervortritt: *πᾶσα τέχνη καὶ δύναμις προηγουμένων τινῶν ἐστι θεωρητική.* Hier ist *προηγούμενον* im Gegensatz zu dem, was nur abgeleiteter Weise Objekt einer Kunst und Wissenschaft ist, das eigentliche Objekt; der Gebrauch ist also parallel dem bei Stob. 112 und man kann mit dieser letzteren Stelle die Vermuthung Wolfs bestätigen, dass bei Epiktet statt *προηγουμένων* zu schreiben sei *προηγουμένως.* An diesen Stellen fällt *προηγούμενον* mit dem *τέλος* zusammen; anderwärts drückt es mehr das Wesentliche an einer Sache aus.[1]) So bezeichnet es das was seiner Natur nach

---

[1]) Doch lassen sich beide Bedeutungen nicht immer streng auseinander halten, und es ist überhaupt für den Ausdruck charakte-


Digitized by Google

eine gewisse Eigenschaft hat und sie nicht erst durch die äusseren Umstände erhält, und steht deshalb in Gegensatz zu *κατὰ περίστασιν* III 22, 76 (wo übrigens mit Upton *ἀπεριστάτων* statt *ἀπερισπάστων* zu schreiben ist), ebenso *προηγουμένως* 67 und 14, 7 (vgl. dazu Stob. 312). *Ὁ προηγούμενος λόγος* I 20, 14 ist die Lehre an sich, abgesehen von Zuthaten, wie Beweis und Gründe sind. Das *προηγούμενον* kann deshalb I 20, 14 durch *ὑποστατικὸν καὶ οὐσιῶδες* erläutert werden. Diese Stellen zeigen das Wort in denselben Bedeutungen, in denen wir es bereits bei Stobäus kennen gelernt haben. Damit hängt zusammen, dass Epiktet ebenso wie Stobäus Gelegenheit gibt die wesentliche Verschiedenheit des *προηγούμενον* vom stoischen *προηγμένον* darzuthun. Da nämlich die *προηγμένα* von den Stoikern entweder ganz oder doch zum Theil mit den *κατὰ φύσιν* identifizirt wurden, die *κατὰ φύσιν* aber (vgl. Plutarch de comm. not. p. 1071 B) als die Materie, *ὕλη*, unseres Handelns gelten, so muss dasselbe auch von den *προηγμένα*, von allen oder einem Theil gesagt werden. Bei Epiktet I 4, 20 dagegen werden die *προηγούμενα* der *ὕλη* geradezu entgegengesetzt, II 5, 4, wenn man den Anfang dieses Abschnittes vergleicht, der *ὕλη* und den *ἀδιάφορα*; ebenso III 7, 24 ff. An dieser Stelle entspricht das *προηγούμενον* vielmehr dem *καθῆκον ἄνευ περιστάσεως* der Stoiker vgl. Diog. VII 108 f. — Dass Epiktet das Wort *προηγμένον* überhaupt nicht gebraucht, ist schon früher (Entw. d. stoisch. Phil. S. 419) bemerkt worden.

ristisch, dass er diese beiden Bedeutungen vereinigt. Denn dass Zweck und Wesen zusammenfallen, ist ein platonisch-aristotelischer Gedanke. Es wird dadurch die Vermuthung bestätigt, dass der Ausdruck ursprünglich aus der akademischen oder peripatetischen Schule gekommen ist.

Digitized by Google

Excurs VI.

(zu S. 248, 1)

Ueber die πρῶτα κατὰ φύσιν hat Madvig zu de finibus in Excurs IV gehandelt und Begriff und Wort für ursprünglich stoische erklärt vgl. S. 816 f². Nun haben wir freilich Ciceros oder vielmehr des Antiochus Zeugniss, wonach beides schon bei Aristoteles und Polemo sich fand. Die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses[1]) wird indessen von Madvig bestritten, weil in den erhaltenen Schriften des Aristoteles jede Spur der πρῶτα κατὰ φύσιν fehlt. Als ob dies ein genügender Beweis dafür wäre, dass sie überhaupt in den Schriften des Aristoteles gefehlt hat! Doch mag dem so sein, so bleibt immer die Möglichkeit, dass sie in Polemos Schriften sich fanden, in dessen συντάγματα περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου reichlicher Raum dafür war, und von Antiochus auf Grund der vorausgesetzten Identität der peripatetischen und akademischen Philosophie durch Interpretation in die Schriften des Aristoteles hineingetragen wurden. Diese Möglichkeit hat ebenso viel Anspruch auf Geltung als die, zu deren Annahme Madvig genöthigt ist, dass der Ausdruck ursprünglich stoisch war und von da her in die Darstellung der akademisch-peripatetischen Lehre gekommen ist. Antiochus selber war doch mindestens ebenso sehr Akademiker als Stoiker, und

[1]) Zeller hat es trotzdem in seiner Darstellung der Lehre Polemos II^a S. 896, 5 benutzt.

Digitized by Google

es lässt sich daraus, dass ein technischer Ausdruck von ihm gebraucht wird, nicht entscheiden, ob derselbe ursprünglich der einen oder der andern Philosophie angehörte. Von diesen Gesichtspunkten aus muss die Frage unentschieden bleiben. Sie kann, da ausdrückliche Zeugnisse mangeln, zu einer annähernden Entscheidung nur geführt werden durch Betrachtung der Stellen, an denen von den *πρῶτα κατὰ φύσιν* die Rede ist, oder an denen wir sie erwarten erwähnt zu finden, in dieser Erwartung aber getäuscht werden.

Um mit diesen letzteren zu beginnen, so ist es auffallend dass in den beiden ausführlichsten griechischen Darstellungen der stoischen Ethik, die uns erhalten sind, von den *πρῶτα κατὰ φύσιν* entweder gar nicht oder doch nicht in dem hier fraglichen Sinne die Rede ist. Bei Diogenes Laertius werden sie gar nicht erwähnt, obgleich VII 85 dafür der Ort war. Bei Stobäus ecl. II treffen wir sie an zwei Stellen des stoischen Abschnittes, mit denen es aber eine besondere Bewandtniss hat. Die eine ist 144 *ποιεῖσθαι δὲ λέγουσι τὸν περὶ τούτων λόγον τῶν πρώτων κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν*; dieselbe ist aber, wie auch Madvig S. 817, 1 bemerkt hat, verderbt und muss deshalb hier ausser Spiel bleiben.[1]) Die

[1]) Dass die Worte verderbt sind, unterliegt keinem Zweifel. Fraglich ist nur, ob und wie sie geheilt werden können. Mir ist eingefallen statt *ποιεῖσθαι* zu schreiben *προηγεῖσθαι* und *τὸν περὶ τῶν* statt *τῶν πρώτων*, sodass der ganze Satz lauten würde: *προηγεῖσθαι δὲ λέγουσι τὸν περὶ τούτων λόγον τὸν περὶ τῶν κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν*. Durch *προηγεῖσθαι* würden die *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* als *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* bezeichnet werden, da man nach 156 *ἀποπροηγμένον* erklären darf als *ὃ ἀδιάφορον ὂν ἀπεκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον*. Dass in diesen Worten ein Unterschied innerhalb der *ἀδιάφορα* berührt worden ist, beweist das unmittelbar Folgende: *τὸ γὰρ διαφέρον καὶ τὸ ἀδιάφορον τῶν πρός τι λεγομένων εἶναι*. Zu schreiben *τὸν περὶ τῶν* statt *τῶν πρώτων* empfiehlt sich, weil vorher nicht von *πρῶτα κατὰ φύσιν καὶ παρὰ*

Digitized by Google

andere ist 148: *τῶν δὲ κατὰ φύσιν ἀδιαφόρων ὄντων τὰ μέν ἐστι πρῶτα κατὰ φύσιν τὰ δὲ κατὰ μετοχήν. πρῶτα μέν ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις ἢ σχέσις κατὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους γινομένη, οἷον ὑγίεια καὶ αἴσθησις, λέγω δὲ τὴν κατάληψιν καὶ ἰσχύν·*[1]) *κατὰ μετοχὴν δὲ ὅσα μετέχει κινήσεως καὶ σχέσεως κατὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους, οἷον χεὶρ ἀρτία καὶ σῶμα ὑγιαῖνον καὶ αἰσθήσεις μὴ πεπηρωμέναι.* Dass hier die *πρῶτα κατὰ φύσιν* einen andern als den jetzt in Betracht kommenden Sinn haben, dass sie nicht bezeichnen was zuerst den Naturtrieb erregt, sondern was an sich und nicht erst abgeleiteter Weise der Natur gemäss ist, oder, mit andern Worten, dass sie nicht das erste sondern das eigentliche Objekt des Naturtriebes sind, ist offen-

---

φύσιν sondern einfach von *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* die Rede ist. Dass an sich *πρῶτα παρὰ φύσιν* in dem hier in Betracht kommenden Sinne keinen Anstoss gibt, zeigt Cicero de fin. III 61: prima illa naturae, sive secunda sive contraria. Heine Stobaei eclog. loci nonn. S. 10 wollte *ἐκ* vor *τῶν πρώτων* einfügen.

[1]) So gibt Meineke. Indess ist es auffallend, dass die *ὑγίεια* überhaupt und besonders dass sie durch *ἰσχὺς* erklärt wird. Durch die Erläuterung, die *αἴσθησις* erhält, kann dies nicht gerechtfertigt werden; denn dass *αἴσθησις* einer solchen bedarf, zeigt Diog. VII 52. Es wird daher zu schreiben sein *καὶ ἰσχύς*, sodass *ἰσχὺς* nicht die Erklärung von *ὑγίεια* ist, sondern mit dieser und der *αἴσθησις* in eine Reihe tritt. Dass der Schol. zu Lucian VII S. 341 ed. Lehm. ebenfalls *ἰσχὺν* hat, beweist nichts gegen die Aenderung, da nach *λέγω δὲ τὴν κατάληψιν* der Text überaus leicht in der vermutheten Weise verderbt werden konnte. Die Aenderung wird dadurch bestätigt, dass auch anderwärts *ὑγίεια* und *ἰσχὺς* in eine Reihe gestellt werden, so vom schol. Luc. S. 340: *ὑγίειαν, ἰσχύν, εὐαισθησίαν*, Diog. 90 (vgl. *ὑγίεια* und *ῥώμη* 106), ebenso valetudo und vires von Cicero Tusc. IV 30. Schlagend ist Stob. 110, wo nicht nur *ἰσχὺς* und *ὑγίεια* neben einander gestellt sondern auch in den Definitionen unterschieden werden, die *ὑγίεια* als *εὐκρασία τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν, καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν*, die *ἰσχὺς* als *τόνος ἱκανὸς ἐν νεύροις*.


Google

bar und ist natürlich auch Madvig nicht entgangen. Sind dies aber die einzigen Stellen, an denen sich der Ausdruck bei Stobäus findet und nehmen wir dazu, dass er bei Diogenes gänzlich fehlt, so muss es als höchst wahrscheinlich gelten, dass die Mehrzahl der Stoiker und gerade die älteren, die der Lehre das eigenthümliche Gepräge gegeben haben, sich desselben nicht bedienten. Denn dass die Späteren sich seiner bedienten, folgt aus den Worten Posidons bei Galen de Hipp. et Plat. plac. S. 471 K., von denen dieser Excurs ausgegangen ist. Man könnte einwenden, das Fehlen der *πρῶτα κατὰ φύσιν* bei Diogenes sei blosser Zufall, und ein solcher liesse sich ja denken. Er wird aber höchst unwahrscheinlich, weil bei Stobäus die *πρῶτα κατὰ φύσιν* nicht einfach fehlen, sondern nur in einer anderen Bedeutung erscheinen. Dadurch wird es vielmehr wahrscheinlich, dass die Stoiker sich dieses Ausdrucks in der hier fraglichen Bedeutung deshalb nicht bedient haben, weil sie damit schon eine andere Bedeutung verbanden. Die älteren Stoiker mögen statt *πρῶτον κατὰ φύσιν* gesagt haben *πρῶτον οἰκεῖον* (Diog. 85) oder einfach *κατὰ φύσιν*, wie ja auch von Cicero secundum naturam und prima naturae gelegentlich vertauscht werden (z. B. de finib. IV 31. V 19) und in den Berichten über die Bestimmung des höchsten Gutes durch Diogenes und seine Anhänger mit einander wechseln vgl. Plut. de comm. not. p. 1071 A und Galen de Hipp. et Plat. plac. S. 471 K mit Stob. ecl. II 134 f. Dies Ergebniss wird dadurch nicht umgestossen, dass Cicero im dritten Buch der Schrift de finibus, also in Mitten der stoischen Darstellung den Ausdruck prima naturae und andere braucht, die wir berechtigt sind für eine Wiedergabe des griechischen *πρῶτα κατὰ φύσιν* zu halten. Denn Ciceros Darstellung kann aus einer späteren Quelle geschöpft sein (vgl. darüber S. 567 ff.), wenn er nicht etwa gar den Ausdruck nur deshalb gebraucht hat, weil er ihm geläufig war und

dem Gedanken entsprach. Dasselbe gilt gegen Plutarch de comm. not. p. 1071 A und Lucian Vit. auct. 23.[1]) Ausserdem führt Madvig an Gellius XII 5, 7: hoc esse fundamentum ratast (sc. natura) conservandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum, simul atque editus in lucem foret, harum prius rerum sensum adfectionemque caperet, quae a veteribus philosophis *τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν* appellatae sunt. Dass Taurus, dessen Vortrag über die Natur des Schmerzes diese Worte angehören, Platoniker ist, kommt hier nicht in Betracht, da er die Absicht hat im Sinne der Stoiker zu sprechen. Wohl aber sehen wir aus 8, wo unter die *πρῶτα κατὰ φύσιν* auch die voluptas gerechnet wird, dass wir es hier mit einem späteren Stoiker, etwa aus der Schule des Panätius zu thun haben (vgl. auch Gellius a. a. O. 10 über Panätius und Entw. d. stoisch. Phil. S. 452); denn weder mit Diogenes 85 f. wo die *ἡδονὴ* als *ἐπιγέννημα* den *πρῶτα οἰκεῖα* entgegengesetzt wird, noch mit Cicero de fin. III 35 wo die *ἡδονὴ* den perturbationes beigezählt wird, quae nulla naturae vi commoventur, steht dies in Einklang, dagegen mit der Lehre des Panätius, der eine naturgemässe Lust gelten liess. Man kann nun freilich einwenden, dass Taurus den Ausdruck *πρῶτα κατὰ φύσιν* auf die veteres

[1]) An dieser Stelle lässt Lucian sogar Chrysipp von *πρῶτα κατὰ φύσιν* reden, ähnlich wie Cicero Acad. pr. 138 von prima naturae commoda. Die Unzuverlässigkeit Lucians zeigt sich aber darin, dass er unter den *πρῶτα κατὰ φύσιν* und zwar an erster Stelle den Reichthum und danach erst die Gesundheit nennt. Denn der Reichthum wird von den Stoikern entweder von den *κατὰ φύσιν* überhaupt ausgeschlossen wie bei Diog. 107 oder doch mit der Gesundheit nicht auf eine Linie gestellt, vgl. Stob. 150. Was Chrysipp bei Baguet S. 343 f. (vgl. auch Zeller S. 263 f.) sagt um das Streben nach Erwerb zu empfehlen, kann dem Reichthum nur eine Stelle unter den *προηγμένα* oder den *κατὰ φύσιν* sichern wie sie ihm bei Diogenes und Stobäus angewiesen wird.

philosophi zurückführt. Aber dass unter den veteres philosophi die älteren Stoiker zu verstehen seien, müsste erst bewiesen werden. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch kann man dabei vielmehr zunächst nur an die älteren Akademiker und Peripatetiker denken.[1]) Die Bezeichnung veteres philosophi auf die Stoiker bezogen würde auch unpassend sein, da nachweislich gerade jüngere Stoiker wie Posidonius sich des Ausdrucks *πρῶτα κατὰ φύσιν* bedient haben. Endlich nennt Taurus 6 die Stoiker geradezu bei ihrem Namen und bezeichnet sie in den Worten quae *προηγμένα* et *ἀποπροηγμένα* ipsi vocant durch ipsi in einer Weise, die nach dem Zusammenhang keinem Missverständniss ausgesetzt war. Es ist hiernach sehr wahrscheinlich, dass durch veteres philosophi Taurus gerade die Philosophen seiner eigenen, der akademischen Schule den Stoikern in derselben Weise entgegensetzen wollte, wie dies Antiochus und seine Anhänger zu thun pflegten. Es bleibt noch zu erledigen Stob. ecl. II 60: *κεῖται* (sc. *ὑποτελίς*) *ἔν τινι τῶν τριῶν· ἢ γὰρ ἐν ἡδονῇ ἢ*

[1]) Denn veteres philosophi entspricht dem *οἱ ἀρχαῖοι*, über welches vgl. Prantl Gesch. der Logik I S. 385, 68. Dass in dem Titel einer chrysippischen Schrift bei Diog. 201 unter den *ἀρχαῖοι* Plato und Aristoteles gemeint seien, habe ich vermuthet in meiner Abhandlung de logica Stoicorum in Satura philol. Herm. Sauppio oblata S. 73. Dass Chrysipp das Wort in diesem Sinne brauchte, ergibt sich unzweifelhaft aus Plut. de rep. Stoic. p. 1035 A. Mit diesem Wort hatte nach Stob. ecl. I 332 schon Zenon Platon bezeichnet. In derselben Bedeutung muss das Wort bei Stob. ecl. II 62 genommen werden, wenn man zu *λέγουσιν* als Subjekt *οἱ ἀρχαῖοι* ergänzt und 72 vergleicht. Ebenso braucht Galen *οἱ παλαιοὶ φιλόσοφοι* im Gegensatz zu den stoischen Philosophen de plac. Hipp. et Plat. S. 460. In demselben Sinne sagt Cicero schlechthin antiqui de fin. IV 20. 24. V 14 und antiqua philosophia Acad. post. 22, welche beiden Stellen ich nehme wie sie mir flüchtiges Blättern an die Hand gibt, obgleich sich, wie ich nicht zweifele, noch mehr der Art finden lassen.

Digitized by Google

ἐν ἀοχλησίᾳ ἢ ἐν τοῖς πρώτοις κατὰ φύσιν. πρῶτα δ' ἐστὶ κατὰ φύσιν περὶ μὲν τὸ σῶμα ἕξις κίνησις σχέσις ἐνέργεια δύναμις ὄρεξις[1]) *ὑγίεια ἰσχὺς εὐεξία εὐαισθησία κάλλος τάχος ἀρτιότης, αἱ τῆς ζωτικῆς ἁρμονίας ποιότητες· περὶ δὲ τὴν ψυχὴν εὐσυνεσία εὐφυΐα φιλοπονία ἐπιμονὴ μνήμη τὰ τούτοις παραπλήσια, ὧν οὐδέπω τεχνοειδὲς οὐδέν, σύμφυτον δὲ μᾶλλον.* Hier haben die *πρῶτα κατὰ φύσιν* die fragliche Bedeutung. Man darf aber nicht übersehen, dass die Worte sich in einem Abschnitt finden, dessen Verfasser entweder ein Akademiker oder doch ein späterer Stoiker war, der noch dazu den Einflüssen der Akademiker mehr als andere sich zugänglich zeigt.[2]) Dieselben Dinge, die

---

[1]) In diesen Worten steckt ein Fehler, der entweder dem Schreiber oder dem Excerptor zur Last fällt. Denn ich weiss nicht, wie man die *ἕξις* mit den übrigen, die *ὄρεξις* eingeschlossen, unter den spezifisch körperlichen Zuständen und Eigenschaften aufführen kann. Vielleicht ist der Irrthum veranlasst worden durch 148, wo zu den *πρῶτα κατὰ φύσιν*, aber freilich in einem anderen Sinne, auch *κίνησις* und *σχέσις* gezählt und durch die Beispiele der *ὑγίεια αἴσθησις ἰσχύς*, die auch hier wiederkehren, erläutert werden; man könnte annehmen, dass die Worte zur Erklärung des *πρῶτα κατὰ φύσιν* beigeschrieben waren. Doch ist dies darum nicht wahrscheinlich, weil an der zweiten Stelle des Stobäus nur die *κίνησις* und *σχέσις*, nicht aber die *ἕξις* und die übrigen sich finden. Ich glaube daher, dass im Original dieser Stelle von den *πρῶτα κ. φ.* in der doppelten Bedeutung die Rede war und erst der Excerptor irrthümlich die Beispiele, die für die eine wie die andere beigebracht waren, zusammengeworfen hat. Das wäre dann auch eine der Stellen, denen gegenüber es schwer fällt zu glauben was die Ansicht von Zeller (IIIa S. 615, 3 und 617, 2) und Diels (Doxogr. S. 70 f.) ist, dass bei Stobäus die Reste einer Schrift des Didymus noch unmittelbar, und nicht bloss in Auszügen, vorliegen.

[2]) Ein Akademiker war der Verfasser, wenn Zellers Vermuthung (IIIa S. 612, 4) richtig ist, dass alles bei Stobäus von 48 bis 88 von Eudorus entnommen ist. Für diese Vermuthung spricht, dass Eudorus



hier πρῶτα κατὰ φύσιν heissen, werden in dem stoischen Abschnitt 144 (vgl. auch 146) einfach κατὰ φύσιν genannt. Nach

---

in der Schrift, welche excerpirt wird, πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην (48), ein Beispiel dieser problematischen Methode aber auch der Abschnitt περὶ τέλους gibt, wenn man nämlich aus den überleitenden Worten (54) ἀρκτέον δὲ τῶν προβλημάτων schliessen darf. Aber könnte nicht auch ein Anderer nach dem Vorgange des Eudorus sich dieser problematischen Methode bedient haben? Freilich ist es wahrscheinlich, dass die überleitenden Worte ἀρκτέον δὲ κτλ. noch zu dem Excerpt aus Eudorus gehören. Denn die Worte προτάττοντα τὰ γένη κατὰ τὴν ἐμοὶ φαινομένην διάταξιν, ἥν τινα πείθομαι πρὸς τὸ σαφέστερον διῃρηκέναι setzen nicht bloss voraus, dass die Eintheilung der Ethik vorher gegeben war, sondern auch dass sie die Zustimmung dessen gefunden hatte, der die Worte schrieb (ἐμοὶ φαινομένην). Der Excerptor aber hat über die Eintheilung Philons wie des Eudorus bisher einfach referirt, ohne der einen oder der andern den Vorzug zu geben. Er kann also die Worte nicht wohl geschrieben haben, und dann bleibt nichts weiter übrig als Eudorus für ihren Verfasser zu halten. Wären dies nun wirklich die zum folgenden überleitenden Worte, so wäre damit allerdings bewiesen, dass auch dieses, der Abschnitt περὶ τέλους, noch Eudorus gehört. Aber hier kann ein Irrthum unterlaufen: das Excerpt aus Eudorus kann abgebrochen worden sein mit Worten, die sich eignen den Uebergang zum Folgenden zu bilden, während die eigentlich überleitenden Worte des Originals vom Excerptor übergangen worden sind. Dass hier eine Lücke ist, die nur dem Excerptor Schuld gegeben werden kann, scheint auch aus 46 zu folgen. Denn hier erklärt der, dem wir die Mittheilungen über Philon und Eudorus in letzter Hinsicht verdanken, dass es ihm nicht genug sei die Eintheilung Philons angegeben zu haben und er auch noch andere angeben werde, bevor er dazu übergehe von den Lehren selber (περὶ τῶν ἀρεσκόντων) zu handeln. Dass der Abschnitt περὶ τέλους zu dem περὶ τῶν ἀρεσκόντων gehört, lässt sich füglich nicht bezweifeln. Dann aber ist es auffallend, dass nur noch die Eintheilung des Eudorus mitgetheilt wird, während doch noch mehrere in Aussicht gestellt sind (νομίζω προσεπιπονητέον τε εἶναι καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖν, καθάπερ οὐ πάντων, οὕτως τῶν περὶ ταῦτα διενεγκάντων.

genauer Erwägung der Stellen, an denen von den *πρῶτα κατὰ φύσιν* die Rede ist, können wir es also nur wahr-

---

Sie werden also wohl in der vorausgesetzten Lücke verloren gegangen sein. Und dass wirklich das Excerpt aus Eudorus schon 54 mit dem Worte *διῃρηκέναι* abbricht, ergibt sich theils aus 46, wo zunächst nur Excerpte die *διαίρεσις* betreffend versprochen werden, theils und bestimmter aus 48, wo mit den Worten *ἧς ἐγὼ διαιρέσεως ἐκθήσομαι τὸ τῆς ἠθικῆς οἰκεῖον* deutlich die Grenze bezeichnet wird, bis zu der das Excerpt aus Eudorus' Schrift sich erstrecken soll. Die Vermuthung Zellers muss daher aufgegeben werden und die Meinung darf sich wieder hören lassen, dass der Abschnitt *περὶ τέλους* nicht Eudorus sondern demselben gehört, dem wir die Berichte über Eudorus sowohl als Philon verdanken und der aller Wahrscheinlichkeit nach kein anderer als Didymus war. Von diesem Didymus aber ist es wahrscheinlich, dass er identisch ist mit dem in der Epitome des Diogenes genannten (Zeller 615, 2), dieser aber wird unter die Stoiker gerechnet. Dies zugegeben würden die *πρῶτα κατὰ φύσιν* sich bei einem Stoiker, aber freilich bei einem späten Stoiker finden und daher das Resultat unserer Untersuchung nicht umgestossen werden. Ich kann aber bei dieser Gelegenheit nicht unterlassen darauf hinzuweisen, dass es mit dem angeblichen Stoicismus unseres Didymus sehr übel bestellt ist, so übel, dass man ihn einen umgekehrten Antiochus, einen reinen Akademiker innerhalb der Stoa nennen könnte. Zwar werden die Stoiker erwähnt (36 zweimal. 56) aber keineswegs so, dass ihren Lehren der Vorzug vor den aristotelischen und platonischen zu Theil würde. Schon mehr wird Aristoteles berücksichtigt (36. 68f. 74. 86. 88). Unverkennbar ist die Vorliebe für Platon. Derselbe wird namentlich angeführt 36. 58. 64. 66. 68. 72. 74. 76. 78. 80. 82. 86. 88 (zweimal); nur bei ihm erstrecken sich diese Anführungen bis auf einzelne Schriften (bloss die Ethik des Aristoteles wird 88 citirt), wie Timäus, Protagoras, Philebus, Politeia, Theätetos, das erste und vierte Buch der Gesetze; nur ihm werden Lobsprüche zu Theil wie 80: *Πλάτων δὲ τοιαύτῃ χρῆται διαιρέσει, θήσω δὲ κατὰ λέξιν ἐκ τοῦ πρώτου τῶν νόμων, καὶ διὰ τὸ κάλλος τῆς φράσεως καὶ διὰ τὴν σαφήνειαν* und 68: *καὶ τὴν μὲν ποικιλίαν τῆς φράσεως ἔχει* (sc. *ὁ Πλάτων*) *διὰ τὸ λόγιον καὶ μεγαλήγορον, εἰς δὲ ταὐτὸ καὶ σύμφωνον τοῦ δόγματος συντελεῖ* oder Worte der Vertheidigung wie

Digitized by Google

scheinlich finden, dass dieser Ausdruck ursprünglich in der akademischen Schule heimisch und erst von da zu den Stoikern gekommen ist. Für diejenigen Stoiker, die von Karneades gedrängt die *κατὰ φύσιν* mit in die Bestimmung des höchsten Gutes aufnahmen, lag es nahe sich zur Bezeichnung derselben gelegentlich desselben Ausdrucks wie Karneades zu

---

82: *Πλάτων πολύφωνος ὤν, οὐχ ὥς τινες οἴονται πολύδοξος, πολλαχῶς διήρηται τἀγαθόν.* (Mit dem Gedanken dieser Worte vgl. was über Platons Ausdrucksweise bemerkt Diog. III 64, auch Galen de plac. Hipp. et Plat. S. 488, ausserdem K. Fr. Hermann Gesch. u. System d. pl. Ph. S. 572, 103. Auch die Neuplatoniker erörterten diesen Punkt, vgl. Procl. zum Tim. p. 27 B.) Der Stoiker, auf den dies zurückgeht, könnte in seiner Verehrung Platons Panätius und Posidonius nichts nachgegeben haben. Derselbe dehnte aber seine Zuneigung auch auf die späteren Vertreter der platonischen Schule aus. Von Philon sagt er 40, derselbe sei gewesen *τῶν ἱκανὴν εἰσενεγκαμένων προκοπὴν ἐν τοῖς λόγοις* und fährt fort *οὗτος ὁ Φίλων τά τε ἄλλα πεπραγμάτευται δεξιῶς καὶ διαίρεσιν τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*; und was Eudorus betrifft, so rühmt er dessen Schrift als *βιβλίον ἀξιόκτητον* 48. Wenn wir bedenken, dass für die Stoiker gar kein Wort der Anerkennung abfällt, so scheinen diese Lobsprüche das Maass dessen, was einem Stoiker gestattet werden kann, zu überschreiten. Bemerkenswerth ist auch, dass er unter den Eintheilungen der Philosophie die von Akademikern gegebenen voranstellt; ja 46 scheint er auszusprechen, dass wenn er sich überhaupt mit einer einzigen Eintheilung hätte zufrieden geben wollen, er sich mit der Philons begnügt haben würde (*ἐγὼ δ' εἰ μὲν ἀργοτέρως διεκείμην, ἀρκεσθεὶς ἂν αὐτῇ συνεῖρον ἤδη τὰ περὶ τῶν ἀρεσκόντων τῇ τῆς ἐξαμερείας ἐπικουφιζόμενος περιγραφῇ*). Danach darf man wohl sagen, dass wenn der betreffende Abschnitt des Stobäus von Didymus stammt und wenn dieser Didymus derselbe ist mit dem Areios, der in der Epitome des Diogenes unter den Stoikern angeführt wird, es mit dem Stoicismus dieses Didymus eine eigenthümliche Bewandtniss gehabt haben muss. Inwiefern dieser Abschnitt des Stobäus die akademische Philosophie darstellt, soll in einer späteren Erörterung über diese Schule zur Sprache kommen.

Digitized by Google

bedienen. Sie vermieden auf diese Weise den Widerspruch, den man ihnen sonst vorhalten konnte, dass sie auf die Tugend und auf äussere Güter denselben Namen, *κατὰ φύσιν*, anwandten. Was die Bedeutung von *πρῶτα κατὰ φύσιν* betrifft, so bemerke ich, dass dieselbe keineswegs mit der des *πρῶτον οἰκεῖον* zusammenfällt, auf welchen Gedanken man durch Diog. VII 85 kommen konnte. Vielmehr zeigt Stob. 60, dass der Name *πρῶτον οἰκεῖον* auch auf *ἡδονή* und *ἀοχλησία* anwendbar war, während von den *πρῶτα κατὰ φύσιν* beide dort geschieden werden. So bilden bei Cicero de finib. V 19 die voluptas, das non dolere und die prima secundum naturam die einzelnen Arten, in die die principia naturalia zerfallen. Vgl. Madvig S. 822, 1. Es ist ferner schon davon die Rede gewesen (S. 832), dass Cicero bisweilen einfach secundum naturam sagt, wo man prima secundum naturam erwarten sollte. Diese Verwechselung mag zum Theil ihren Grund darin haben, dass die Stoiker, wenigstens die älteren, *κατὰ φύσιν* in derselben Bedeutung brauchten, in der die Akademiker, insbesondere Karneades *πρῶτα κατὰ φύσιν*.[1]) Beide Ausdrücke hat Antiochus gebraucht, aber streng zwischen ihnen unterschieden. Dies ergibt sich, wenn man seine Definition des höchsten Gutes vergleicht bei Cicero de fin. IV 25: earum rerum, quae sint secundum naturam, quam plurima et quam maxima adipisci (vgl. 22. Acad. post. 19 f.) und bedenkt, dass er die Definition des Karneades frui rebus eis quae primae secundum naturam sunt nicht gelten liess Cicero fin. V 20. 22. Dass der Unterschied beider Defi-

[1]) Dass *τὰ κατὰ φύσιν* das Naturgemässe mit Ausschluss der Tugend und des Guten bezeichnet, wird besonders klar ausgesprochen von Plutarch de comm. not. 1060 E: *τὸ ζῆν κατὰ φύσιν τέλος εἶναι τιθέμενοι, τὰ κατὰ φύσιν ἀδιάφορα εἶναι νομίζουσιν* (sc. *οἱ στωϊκοί*).


Google

nitionen nicht darin liegt, dass das eine Mal frui das andere Mal adipisci gebraucht ist, zeigt zum Ueberfluss Cicero fin. IV 15. Er kann also nur darin liegen, dass Antiochus von secundum naturam, Karneades von prima s. n. sprach und jener als der weitere Ausdruck die Tugend mit umfasste, die von diesem ausgeschlossen war. Dieselbe Unterscheidung hält auch der Stoiker bei Cicero fin. III 22 fest; auch bei Polemo müssen wir sie nach den von Zeller II[a] 896, 5 angeführten Stellen voraussetzen.

Digitized by Google

Excurs VII.

(zu S. 261, 1)

Anders als die meisten modernen Historiker sind die drei grossen Geschichtschreiber der Hellenen zu dieser Thätigkeit geführt worden, nicht weil sie sich ihres hervorragenden Berufes gerade für dieses Gebiet literarischer Arbeit bewusst waren, sondern weil sie unter dem Eindruck gewaltiger Begebenheiten im Leben der Völker standen, deren Zeugen sie waren oder von deren unmittelbaren Wirkungen sie noch berührt wurden. So kam Herodot dazu die Perserkriege, Thukydides den peloponnesischen und Polybius die Vollendung der römischen Weltherrschaft zu schildern. Dieser Ursprung ihrer Werke hat auch auf die Form derselben einen gewissen Einfluss geübt. Es ist kein Zufall, dass Herodot zum Ethnographen wurde und gegenüber dem nothwendigen Zuge der Verhältnisse das menschliche Handeln bei ihm weniger bedeutet, Thukydides nur die Handlungen der Menschen und was unmittelbar zu ihrer Erklärung dient mittheilen will, Polybius sich in derselben Weise wie Thukydides beschränkt, aber die Einzelgeschichte zur Weltgeschichte erweitert. Charakteristischer für die Persönlichkeiten der drei Historiker ist aber der Unterschied, dass während die Reflexion über die eigenthümliche Weise seiner Geschichtschreibung bei Herodot fast gar nicht, bei Thukydides nur schüchtern und mit wenigen Worten sich äussert,


Digitized by Google

dieselbe bei Polybius einen breiten Raum einnimmt und fast aufdringlich wird. Man kann diesen Unterschied zum Theil aus dem Unterschied der Zeiten ableiten. Ganz genügt indessen diese Erklärung nicht. Denn das Bedürfniss nach Reflexion und das Streben alle Praxis mit der Theorie zu durchdringen eignet dem Zeitalter der Sophisten, d. i. dem Zeitalter des Herodot und Thukydides fast ebenso sehr als dem der Alexandriner und des Polybius. Ausserdem aber — und das ist die Hauptsache — ist die Masse und die Art der Reflexion bei Polybius eine solche, wie sie auch in alexandrinischen Zeiten niemals Gemeingut aller Gebildeten ist und werden kann. Polybius hat nicht bloss die Ziele und Wege der historischen Forschung und Darstellung zum Gegenstand seines Nachdenkens gemacht, sondern zeigt auch sonst ein klares Bewusstsein der wissenschaftlichen Methode und benutzt die sich darbietende Gelegenheit davon zu reden. Dass die Kenntniss des Ganzen und der einzelnen Theile sich gegenseitig fördern, spricht er III 1, 7 aus: *πολλὰ μὲν γὰρ προλαμβανούσης τῆς ψυχῆς ἐκ τῶν ὅλων πρὸς τὴν κατὰ μέρος τῶν πραγμάτων γνῶσιν, πολλὰ δὲ ἐκ τῶν κατὰ μέρος πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἐπιστήμην, ἀρίστην ἡγούμενοι τὴν ἐξ ἀμφοῖν ἐπίστασιν καὶ θέαν, ἀκόλουθον τοῖς εἰρημένοις ποιησόμεθα τὴν προέκθεσιν τῆς αὐτῶν πραγματείας.* V 31, 7. Ehe man an die weitere Darstellung geht, fordert er, dass man über die Anfänge und Grundlagen klar und einverstanden sein soll V 31, 8: *πειρασόμεθα λαμβάνειν ἀρχὰς ὁμολογουμένας καὶ γνωριζομένας περὶ τῶν λέγεσθαι μελλόντων, ὅπερ ἐστὶ πάντων ἀναγκαιότατον.*[1]) Drei sind nach ihm die Wege, auf denen man zu den für einen Feld-

---

[1]) Damit kann man vergleichen den Anfang der Schrift des Diogenes von Apollonia (Diog. VI 81. IX 57): *λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκέει μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι.*

Digitized by Google

herrn erforderlichen Kenntnissen gelangt IX 14, 1: *τῶν δὲ προειρημένων τὰ μὲν ἐκ τριβῆς, τὰ δ' ἐξ ἱστορίας, τὰ δὲ κατ' ἐμπειρίαν μεθοδικὴν θεωρεῖται.* Der nach Wissen Strebende wird durch die Einsicht in die Ursachen der Dinge angezogen, und diese Einsicht allein ist es, auf der der Nutzen einer historischen Darstellung beruht VI 1, 8: *ὅτι τὸ ψυχαγωγοῦν ἅμα καὶ τὴν ὠφέλειαν ἐπιφέρον τοῖς φιλομαθέσι [τοῦτ'] ἐστὶν ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρία καὶ ἡ τοῦ βελτίονος αἵρεσις.* XII 25[b] 1: *ὅτι τῆς ἱστορίας ἰδίωμα τοῦτ' ἐστὶ τὸ πρῶτον μὲν αὐτοὺς τοὺς κατ' ἀλήθειαν εἰρημένους, οἷοί ποτ' ἂν ὦσι, γνῶναι λόγους, δεύτερον τὴν αἰτίαν πυνθάνεσθαι, παρ' ἣν ἢ διέπεσεν ἢ κατωρθώθη τὸ πραχθὲν ἢ ῥηθέν, ἐπεὶ ψιλῶς λεγόμενον αὐτὸ τὸ γεγονὸς ψυχαγωγεῖ μὲν ὠφελεῖ δ' οὐδέν, προστεθείσης δὲ τῆς αἰτίας ἔγκαρπος ἡ τῆς ἱστορίας γίνεται χρῆσις.* Er vernachlässigt nicht den für die historische Wissenschaft so wichtigen Unterschied des Wahren und Wahrscheinlichen XII 7, 4: *ὅτι μὲν οὖν ἀμφότεροι (Ἀριστοτέλης καὶ Τίμαιος) κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεποίηνται τὴν ἐπιχείρησιν, καὶ διότι πλείους εἰσὶ πιθανότητες ἐν τῇ κατ' Ἀριστοτέλην ἱστορίᾳ, δοκῶ, πᾶς ἄν τις ἐκ τῶν εἰρημένων ὁμολογήσειεν· ἀληθὲς μέντοι καὶ καθάπαξ διαστεῖλαι περί τινος οὐδέν ἐστιν ἐν τούτοις. οὐ μὴν ἀλλ' ἔστω τὸν Τίμαιον εἰκότα λέγειν μᾶλλον κτλ.* Derselbe kritische Geist spricht aus der nachdrücklichen Forderung scharfer Bestimmung der Begriffe und der Klagen über die Vernachlässigung derselben bei seinen Zeitgenossen XXII 14, 2: *πολὺ γὰρ δή τί μοι δοκεῖ κεχωρίσθαι κατὰ τὴν αἵρεσιν ὁ πραγματικὸς ἀνὴρ τοῦ κακοπράγμονος, καὶ παραπλησίαν ἔχειν διαφορὰν τῷ κακεντρεχεῖ πρὸς τὸν ἐντρεχῆ· ἃ μὲν γάρ ἐστι κάλλιστα τῶν ὄντων ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἃ δὲ τοὐναντίον. ἀλλὰ διὰ τὴν νῦν ἐπιπολάζουσαν ἀκρισίαν* (vgl. XII 25[d] 7 *διὰ τὴν τῶν πολλῶν ἀκρισίαν*) *βραχείας ἔχοντα κοινότητας τὰ προειρημένα τῆς αὐτῆς ἐπισημασίας καὶ ζήλου*



τυγχάνει παρὰ τοῖς ἀνθρώποις. Wie er selbst dieser Forderung nachkam, zeigt ausser der angeführten Stelle auch XXXVII 1, 15: *ἀσέβημα μὲν γὰρ εἶναι τὸ εἰς τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς γονεῖς καὶ τοὺς τεθνεῶτας ἁμαρτάνειν, παρασπόνδημα δὲ τὸ παρὰ τοὺς ὅρκους καὶ τὰς ἐγγράπτους ὁμολογίας πραττόμενον, ἀδίκημα δὲ τὸ παρὰ τοὺς νόμους καὶ τοὺς ἐθισμοὺς ἐπιτελούμενον.* XXXVIII 4, 10: *διὸ τὰ γεγονότα ταῦτα συμπτώματα μὲν εἶναι φατέον, ἀτυχήματα δ' οὐδαμῶς ῥητέον.* 5, 7: *ἀκληρεῖν μὲν γὰρ ἅπαντας ἡγητέον καὶ κοινῇ καὶ κατ' ἰδίαν τοὺς παραλόγοις συμφοραῖς περιπίπτοντας, ἀτυχεῖν δὲ μόνους τούτους οἷς διὰ τὴν ἰδίαν ἀβουλίαν ὄνειδος αἱ πράξεις ἐπιφέρουσι.* So sehr war er von der Nothwendigkeit klaren und scharfen Denkens durchdrungen, so sehr hatte er das Bedürfniss einer festen Methode, dass er auch eine Thätigkeit, wie die des Feldherrn, die man sonst von Talent und Uebung abhängen lässt, auf wissenschaftliche Grundlage zu stellen suchte IX 12 ff. bes. 14, 1: *τῶν δὲ προειρημένων τὰ μὲν ἐκ τριβῆς, τὰ δ' ἐξ ἱστορίας, τὰ δὲ κατ' ἐμπειρίαν μεθοδικὴν θεωρεῖται,* 5: *τὰ δ' ἐκ τῆς ἐμπειρίας προσδεῖται μαθήσεως καὶ θεωρημάτων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξ ἀστρολογίας καὶ γεωμετρίας.* 20, 5: *οὐ γὰρ οἴομαι τοῦτό γε μετρίως ἡμῖν ἐποίσειν οὐδένα, διότι πολλά τινα προσαρτῶμεν τῇ στρατηγίᾳ κελεύοντες ἀστρολογεῖν καὶ γεωμετρεῖν τοὺς ὀρεγομένους αὐτῆς.* Und nicht bloss für den Feldherrn, sondern auch für den Staatsmann hält er eine gewisse Kenntniss der Geometrie für nothwendig IX 21. Wer in dieser Weise von dem Nutzen der Wissenschaft überzeugt war, über die Formen und Methoden der Erkenntniss nachgedacht hatte, dem dürfen wir auch zutrauen, dass er nicht einseitig sich in eine Disciplin versenkt sondern in einem weiteren Kreise Umschau gehalten habe. Von seiner Beschäftigung mit Mathematik und Astronomie legen meines Erachtens schon die angeführten Stellen Zeugniss ab.

Digitized by Google

Dass er Interesse auch an anderen Zweigen der Naturwissenschaft nahm, zeigt das Urtheil über die verschiedenen Richtungen innerhalb der medizinischen Wissenschaft XII 25[d] 4: *οἷον εὐθέως τῆς ἰατρικῆς ἑνὸς μὲν μέρους αὐτῆς ὑπάρχοντος λογικοῦ, τοῦ δ' ἑξῆς διαιτητικοῦ, τοῦ δὲ τρίτου χειρουργικοῦ καὶ φαρμακευτικοῦ* . . . . (die hier folgenden Worte sind lückenhaft überliefert) *τὸ δὲ λογικόν, ὃ δὴ πλεῖστον ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας ἄρχεται παρὰ τῶν Ἡροφιλείων καὶ Καλλιμαχείων ἐκεῖ προσαγορευομένων, τοῦτο μέρος μέν τι κατέχει τῆς ἰατρικῆς, κατὰ δὲ τὴν ἐπίφασιν καὶ τὴν ἐπαγγελίαν τοιαύτην ἐφέλκεται φαντασίαν ὥστε δοκεῖν μηδένα τῶν ἄλλων κρατεῖν τοῦ πράγματος· οὓς ὅταν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἀπαγαγὼν ἄρρωστον ἐγχειρίσῃς, τοσοῦτον ἀπέχοντες εὑρίσκονται τῆς χρείας ὅσον καὶ οἱ μηδ' ἀνεγνωκότες ἁπλῶς ἰατρικὸν ὑπόμνημα.* Aus einem solchen besonderen Interesse, das er an den Naturwissenschaften nahm, könnte man auch die genaue Kenntniss ableiten, die er von den Schriften des Physikers Straton hatte, wie man aus XII 25[c] 3 schliessen muss: *παραπλήσιον γὰρ δή τι τοιοῦτο συμβέβηκε καὶ Στράτωνι τῷ φυσικῷ· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ὅταν ἐγχειρήσῃ τὰς τῶν ἄλλων δόξας διαστέλλεσθαι καὶ ψευδοποιεῖν, θαυμάσιός ἐστιν, ὅταν δ' ἐξ αὑτοῦ τι προφέρηται καί τι τῶν ἰδίων ἐπινοημάτων ἐξηγῆται, παρὰ πολὺ φαίνεται τοῖς ἐπιστήμοσιν εὐηθέστερος αὑτοῦ καὶ νωθρότερος.* Da indessen Straton nicht so sehr Naturforscher als Naturphilosoph war, so liegt es näher aus dieser Kenntniss seiner Schriften auf ein Interesse an der Philosophie zu schliessen. Besonders gilt dieser Schluss bei Polybius. Denn das bisher Bemerkte zeigt, dass derselbe eine umfassende wissenschaftliche Bildung besass, und eine solche pflegt in allen Zeiten auf eine gewisse philosophische Weltanschauung hinauszulaufen. Vorzüglich aber findet dieser Zusammenhang zwischen Universalität des Wissens und Philo-


Google

sophie im Alterthum statt, dessen Philosophien mit dem Anspruch auftraten die Wissenschaft *κατ' ἐξοχὴν* zu sein und daher alle wissenschaftlichen Disciplinen, soweit sie sie überhaupt als solche anerkannten, in ihren Kreis zogen. Auf philosophische Bildung gestatten auch einen Schluss die angeführten Fragmente einer Methodenlehre, die zu allen Zeiten in den Bereich der Philosophie gehört hat. Die Art, wie er die Philosophen in seinem Werke behandelt, kann diese Vermuthung nur bestätigen. Auf Heraklit bezieht er sich IV 40, 3: *τοῦτο γὰρ ἴδιόν ἐστι τῶν νῦν καιρῶν, ἐν οἷς πάντων πλωτῶν καὶ πορευτῶν γεγονότων οὐκ ἂν ἔτι πρέπον εἴη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρῆσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν πεποιήκασι περὶ τῶν πλείστων, ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενοι βεβαιωτὰς κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.* XII 27, 1: *δυεῖν γὰρ ὄντων κατὰ φύσιν ὡσανεί τινων ὀργάνων ἡμῖν, οἷς πάντα πυνθανόμεθα καὶ πολυπραγμονοῦμεν, ἀκοῆς καὶ ὁράσεως, ἀληθινωτέρας δ' οὔσης οὐ μικρῷ τῆς ὁράσεως κατὰ τὸν Ἡράκλειτον (ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες) κτλ.* Ueber die in der Natur liegenden Ursachen, die einen Wechsel der Staatsverfassungen herbeiführen, ist er mit Platon einverstanden, wenn er auch diesen Gegenstand nicht so ausführlich behandeln kann und sich mit einem Ueberblick begnügen muss VI 5, 1: *ἀκριβέστερον μὲν οὖν ἴσως ὁ περὶ τῆς κατὰ φύσιν μεταβολῆς τῶν πολιτειῶν εἰς ἀλλήλας διευκρινεῖται λόγος παρὰ Πλάτωνι καί τισιν ἑτέροις τῶν φιλοσόφων· ποικίλος δὲ ὢν καὶ διὰ πλειόνων λεγόμενος ὀλίγοις ἐφικτός ἐστιν. διόπερ ὅσον ἀνήκειν ὑπολαμβάνομεν αὐτοῦ πρὸς τὴν πραγματικὴν ἱστορίαν καὶ τὴν κοινὴν ἐπίνοιαν, τοῦτο πειρασόμεθα κεφαλαιωδῶς διελθεῖν.* Was er VI 47, 7 gegen den platonischen Staat sagt, richtet sich streng genommen nicht gegen Platon, sondern gegen solche, die gegen den späteren Sinn des Urhebers selber (Zeller II[a] S. 810) in

dem platonischen Staat ein erreichbares Ideal sahen: *καὶ μὴν οὐδὲ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν δίκαιον παρεισαγαγεῖν, ἐπειδὴ καὶ ταύτην τινὲς τῶν φιλοσόφων ἐξυμνοῦσιν, ὥσπερ γὰρ οὐδὲ τῶν τεχνιτῶν ἢ τῶν ἀθλητῶν τούς γε μὴ νενεμημένους ἢ σεσωμασκηκότας παρίεμεν εἰς τοὺς ἀθλητικοὺς ἀγῶνας, οὕτως οὐδὲ ταύτην χρὴ παρεισαγαγεῖν εἰς τὴν τῶν πρωτείων ἅμιλλαν, ἐὰν μὴ πρότερον ἐπιδείξηταί τι τῶν ἑαυτῆς ἔργων ἀληθινῶς. μέχρι δὲ τοῦ νῦν παραπλήσιος ἂν ὁ περὶ αὐτῆς φανείη λόγος ἀγομένης εἰς σύγκρισιν πρὸς τὴν Σπαρτιατῶν καὶ Ῥωμαίων καὶ Καρχηδονίων πολιτείαν, ὡς ἂν εἰ τῶν ἀγαλμάτων τις ἓν προθέμενος τοῦτο συγκρίνοι τοῖς ζῶσι καὶ πεπνυμένοις ἀνδράσι. καὶ γὰρ ἂν ὅλως ἐπαινετὸν ὑπάρχῃ κατὰ τὴν τέχνην, τήν γε σύγκρισιν τῶν ἀψύχων τοῖς ἐμψύχοις ἐνδεῆ καὶ τελείως ἀπεμφαίνουσαν εἰκὸς προσπίπτειν τοῖς θεωμένοις.* Dass er Platons Werk über den Staat genau kannte, zeigen die beiden gelegentlichen Citate daraus VII 13, 7: *καὶ καθάπερ ἂν ἐγγευσάμενος αἵματος ἀνθρωπείου καὶ τοῦ φονεύειν καὶ παρασπονδεῖν τοὺς συμμάχους, οὐ λύκος ἐξ ἀνθρώπου κατὰ τὸν Ἀρκαδικὸν μῦθον, ὥς φησιν ὁ Πλάτων* (Rep. VIII 565 D), *ἀλλὰ τύραννος ἐκ βασιλέως ἀπέβη πικρός* und XII 28, 2: *ὁ μὲν οὖν Πλάτων φησὶ* (Rep. V 473 D) *τότε τἀνθρώπεια καλῶς ἕξειν, ὅταν ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ οἱ βασιλεῖς φιλοσοφήσωσιν· κἀγὼ δ' ἂν εἴποιμι διότι τὰ τῆς ἱστορίας ἕξει τότε καλῶς, ὅταν ἢ οἱ πραγματικοὶ τῶν ἀνδρῶν γράφειν ἐπιχειρήσωσι τὰς ἱστορίας κτλ.* Unter den akademischen Philosophen scheint er Arkesilas eine gewisse Anerkennung gezollt zu haben, da er diesem Philosophen einen bestimmenden Einfluss auf Leben und Thaten des Ekdemos und Demophanes zuschreibt, denen wieder der junge Philopömen so viel verdankt haben soll X 22, 2: *μετὰ δὲ ταῦτα παραγενόμενος εἰς ἡλικίαν* (sc. *ὁ Φιλοποίμην*) *ἐγένετο ζηλωτὴς Ἐκδίμου καὶ Δημοφάνους, οἳ τὸ μὲν γένος ἦσαν ἐκ*

Digitized by Google

Μεγάλης πόλεως, φεύγοντες δὲ τοὺς τυράννους καὶ συμβιώσαντες Ἀρκεσίλᾳ τῷ φιλοσόφῳ κατὰ τὴν φυγὴν ἠλευθέρωσαν μὲν τὴν αὑτῶν πατρίδα, συστησάμενοι κατ' Ἀριστοδήμου τοῦ τυράννου πρᾶξιν, συνεπελάβοντο δὲ καὶ τῆς καταλύσεως τοῦ Σικυωνίων τυράννου Νικοκλέους κοινωνήσαντες Ἀράτῳ τῆς ἐπιβολῆς, ἔτι δὲ Κυρηναίων αὐτοὺς μεταπεμψαμένων ἐπιφανῶς προὔστησαν καὶ διεφύλαξαν αὐτοῖς τὴν ἐλευθερίαν. οἷς κατὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν ἐπὶ πολὺ συμβιώσας διέφερε μὲν εὐθέως τῶν καθ' αὑτὸν κτλ. Charakteristisch für seine Stellung zur Akademie nicht bloss sondern überhaupt zur Philosophie ist XII 26ᶜ 1: *λοιπὸν ἐκ τούτων* (die Worte knüpfen an an tadelnde Bemerkungen über Timäus' Verherrlichung alles Sicilianischen) *διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας οὐκ εἰς σύγκρισιν, ἀλλ' εἰς καταμώκησιν ἄγει τοὺς ἄνδρας καὶ τὰς πράξεις ὧν βούλεται προΐστασθαι, καὶ σχεδὸν εἰς τὸ παραπλήσιον ἐμπίπτει τοῖς περὶ τοὺς ἐν Ἀκαδημίᾳ τόπους χείριστα* (nach Hultsch) *τὸν λόγον ἠσκηκόσι. καὶ γὰρ ἐκείνων τινὲς βουλόμενοι περί τε τῶν προφανῶς καταληπτῶν εἶναι δοκούντων καὶ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων εἰς ἀπορίαν ἄγειν τοὺς προσδιαλεγομένους τοιαύταις χρῶνται παραδοξολογίαις καὶ τοιαύτας εὐποροῦσι πιθανότητας ὥστε διαπορεῖν εἰ δυνατόν ἐστι τοὺς ἐν Ἀθήναις ὄντας ὀσφραίνεσθαι τῶν ἑψομένων ᾠῶν ἐν Ἐφέσῳ καὶ διστάζειν μή πως, καθ' ὃν καιρὸν ἐν Ἀκαδημίᾳ διαλέγονται περὶ τούτων, οὐχ ὑπὲρ ἄλλων ἀπ' ἐν οἴκῳ κατακείμενοι διττοὺς διατίθενται τοὺς λόγους. ἐξ ὧν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἦχθαι. καὶ χωρὶς τῆς ἰδίας ἀστοχίας καὶ τοῖς νέοις τοιοῦτον ἐντετόκασι ζῆλον. εἰς τὸ* (*ὥστε?* Geel) *τῶν μὲν ἠθικῶν καὶ πραγματικῶν λόγων μηδὲ τὴν τυχοῦσαν ἐπίνοιαν ποιεῖσθαι, δι' ὧν ὄνησις τοῖς φιλοσοφοῦσι, περὶ δὲ τὰς ἀνωφελεῖς καὶ παραδόξους*

Digitized by Google

εὑρεσιλογίας κενοδοξοῦντες κατατρίβουσι τοὺς βίους. Nicht die Akademie überhaupt verwirft er, sondern nur die zu seiner Zeit in Mode gekommene Richtung, deren übermässige Skepsis den Ruf der ganzen Schule zu untergraben droht (*ἐξ ὧν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἦχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἦχθαι*); und sehr wohl weiss er, wie die Schlussworte zeigen, den Nutzen der Philosophie zu schätzen, wenn dieselbe statt in dialektischen Spitzfindigkeiten aufzugehen sich ethischen Problemen zuwendet. Wer so über Philosophie urtheilt, der wird, wenn er kein Heuchler und Schwätzer sondern ein ehrlicher Mann ist, wofür wir Polybius zu halten allen Grund haben, auch an sich selber die philosophische Bildung nicht versäumt haben. Nur unter dieser Voraussetzung durfte er über Timäus so reden, wie er XII 25, 6 thut, indem er ihm den Vorwurf macht, dass er *ἀφιλόσοφος συγγραφεὺς* sei.[1]) Die Wärme, mit der er sich diesem Historiker, wie er nicht sein soll, gegenüber des Philosophen und Historikers Aristoteles annimmt XII 5—9, wird uns nun doppelt verständlich, nachdem wir neben und in dem Historiker Polybius auch einen Philosophen entdeckt haben.[2])

Auch darüber welcher Philosophie Polybius sich ange-

---

[1]) Vgl. auch XXXVII 7, 5. Hier macht er dem König Prusias Folgendes zum Vorwurf: *παιδείας δὲ καὶ φιλοσοφίας καὶ τῶν ἐν τούτοις θεωρημάτων ἄπειρος εἰς τέλος ἦν, καὶ συλλήβδην τοῦ καλοῦ τί ποτ' ἐστὶν οὐδ' ἔννοιαν εἶχε, Σαρδαναπάλλου δὲ βάρβαρον βίον ἔζη καὶ μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ.*

[2]) Strabos Urtheil, der zu Anfang seines Werkes Polybius nebst Posidonius und Eratosthenes zu den *ἄνδρες φιλόσοφοι* zählt, erscheint nun auch besser begründet. Droysen Hellenismus II 438 (vgl. auch 307) meint, dass zur Zeit, da Polybius' Vater Lykortas heranwuchs, die philosophischen Interessen in Megalopolis besonders stark waren.

Digitized by Google

schlossen hat, gibt uns das bisher Bemerkte schon einen Fingerzeig, da das Bedürfniss nach genauer Unterscheidung der Begriffe, wie wir es bei Polybius fanden, nirgends mehr geweckt und befriedigt wurde als in der stoischen Schule. Zu den angeführten Beispielen füge ich noch die Unterscheidung von *αἰτία ἀρχὴ* und *πρόφασις* III 6, besonders 6: *ἀλλ᾽ ἔστιν ἀνθρώπων τὰ τοιαῦτα μὴ διειληφότων, ἀρχὴ τί διαφέρει καὶ πόσον διέστηκεν αἰτίας καὶ προφάσεως, καὶ διότι τὰ μέν ἐστι πρῶτα τῶν ἁπάντων, ἡ δ᾽ ἀρχὴ τελευταῖον τῶν εἰρημένων. ἐγὼ δὲ παντὸς ἀρχὰς μὲν εἶναί φημι τὰς πρώτας ἐπιβολὰς καὶ πράξεις τῶν ἤδη κεκριμένων, αἰτίας δὲ τὰς προκαθηγουμένας τῶν κρίσεων καὶ διαλήψεων· λέγω δ᾽ ἐπινοίας καὶ διαθέσεις καὶ τοὺς περὶ ταῦτα συλλογισμούς, καὶ δι᾽ ὧν ἐπὶ τὸ κρῖναί τι καὶ προθέσθαι παραγινόμεθα*, vgl. XXII 8, 6 ff. Man kann bei dieser Gelegenheit auch auf den Sprachgebrauch des Polybius hinweisen, der sich vielfach mit dem stoischen berührt, wie denn gleich *προκαθηγουμένας* in der eben angeführten Stelle an die technische Bedeutung von *προκαθηγούμενον* erinnert wonach es gebraucht wurde um die wahre Prämisse eines wahren Schlusses zu bezeichnen, vgl. Prantl Gesch. der Logik I S. 458. 152. *Περίστασις* in dem Sinne von Unglück erklärt Passow für einen in der stoischen Schule gebräuchlichen Ausdruck und Lortzing Ueber die ethischen Fragmente Demokrits S. 12 bemerkt, dass er sich zuerst bei Polybius findet.[1]) So brauchten die Stoiker *παρακολουθεῖν* in der Bedeutung von verstehen, begreifen (vgl. bes. Epictet diss. I 6, 12f. und ausserdem Passow), und in derselben Bedeutung begegnet das Wort bei Polybius. Doch liesse sich aus diesen und ähnlichen Beispielen höchstens so viel schliessen, dass die *κοινή*, deren sich Polybius bedient, den Einfluss der stoischen Terminologie er-

[1]) Vgl. auch Jerusalem in Wiener Studd. 1879 S. 51 Anm.

Digitized by Google

fahren hat, keineswegs, dass Polybius Stoiker war; wir sind aber ausserdem in allen diesen Fällen nicht einmal sicher, ob der stoische Sprachgebrauch die *κοινὴ* oder nicht vielmehr umgekehrt diese den Sprachgebrauch der Stoiker bestimmt hat.[1]) Sehen wir daher von dieser unsicheren Grundlage ab. Die Vermuthung, dass Polybius Stoiker war, wird bestätigt, sobald wir einmal die Frage aufwerfen, welcher Philosophie er denn angehören könnte, wenn er nicht Stoiker war. Hier bietet sich nur die peripatetische dar. Von dieser müssen wir aber Polybius ausschliessen, wenn wir uns an die grosse und freie Auffassung der Wissenschaft und ihres Werthes bei Aristoteles erinnern und damit die des Polybius vergleichen. Während nach Aristoteles gerade die höchste Wissenschaft diejenige ist, die um ihrer selbst willen da ist und nicht irgend welchem praktischen Bedürfniss dient, während der Umfang seiner historischen Studien die Grenzen des praktisch Verwerthbaren weit überschreitet, beschränkt sich nach Polybius der Werth der Geschichte auf den praktischen Nutzen den sie bringt XII 25[g] 2: *ἐὰν γὰρ ἐκ τῆς*

---

[1]) Diese Bemerkung gilt auch für das Wort *πρόληψις*, das sich mehrfach bei Polybius findet. Zu den von Schweighäuser angeführten Stellen füge man noch XII 25[b] 3. Die Bedeutung erinnert an die technische, die das Wort bei Epikur und den Stoikern hat, aber sie ist weiter. Epikurs Verdienst um dieses Wort mag daher darin bestanden haben, dass er das Wort, das in der Bedeutung einer dem sinnlichen Eindruck vorausgehenden Vorstellung schon im Sprachgebrauch seiner Zeit gegeben war, auf eine bestimmte Klasse solcher Vorstellungen einschränkte. Streng genommen setzen freilich Ciceros Worte de nat. deor. I 44 voraus, dass Epikur auch das Wort zuerst gebildet hat: sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse *πρόληψιν* appellavit quam antea nemo eo verbo nominarat. Ebenso wie *πρόληψις* braucht übrigens Polybius auch *προλαμβάνειν*, auch hierin mit den Stoikern übereinstimmend, vgl. Plut. de comm. not. p. 1075 E.

Digitized by Google

ἱστορίας ἐξέλῃ τις τὸ δυνάμενον ὠφελεῖν ἡμᾶς, τὸ λοιπὸν αὐτῆς ἄζηλον καὶ ἀνωφελὲς γίνεται παντελῶς, und dieser Nutzen ist der Maassstab seiner wissenschaftlichen Beschäftigung überhaupt IX 20, 6: *ἐγὼ δὲ τὰ μὲν ἐκ περιττοῦ παρελκόμενα τοῖς ἐπιτηδεύμασι χάριν τῆς ἐν ἑκάστοις ἐπιφάσεως καὶ στωμυλίας πολύ τι μᾶλλον ἀποδοκιμάζων, παραπλησίως δὲ καὶ τὸ πορρωτέρω τοῦ πρὸς τὴν χρείαν ἀνήκοντος ἐπιτάττειν, περὶ τἀναγκαῖα φιλοτιμότατός εἰμι καὶ σπουδάζων.* Sonst hörte man wohl aus diesen Worten den Soldaten und Politiker reden, für den die Theorie nur insofern Werth besitzt als sie unmittelbaren Einfluss aufs praktische Leben hat. Wir kommen jetzt nicht mehr so leichten Kaufes davon und sind verpflichtet diese Geringschätzung der Theorie mit der philosophischen Bildung des Polybius in Einklang zu bringen. Wollen wir ihn nicht zu einem Epikureer machen, so bleibt kein Ausweg als ihn für einen Stoiker zu erklären. Denn diese Schule verleugnete auch darin ihren Ursprung von den Kynikern nicht, dass sie abgesehen von der Philosophie alle Wissenschaft nur im Hinblick auf ihre praktische Verwerthbarkeit und ihre moralischen Wirkungen schätzte.[1]) Aber nicht bloss in Betreff des Zieles sondern auch in Betreff des Ursprungs alles Wissens stimmte Polybius mit den Stoikern überein, da er eine tiefere Quelle desselben als die sinnliche Erfahrung

---

[1]) Stob. ecl. II 128: *φασὶ δὲ καὶ τῶν ἐν ἕξει ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἐπιτηδεύματα καλούμενα, οἷον φιλομουσίαν φιλογραμματίαν φιλογεωμετρίαν καὶ τὰ παραπλήσια· εἶναι γὰρ ὁδόν τινα ἐκλεκτικὴν τῶν ἐν ταύταις ταῖς τέχναις οἰκείων πρὸς ἀρετήν, ἀναφέρουσαν αὐτὰ ἐπὶ τὸ τοῦ βίου τέλος*, vgl. 122. Eben weil er die *ἐπιτηδεύματα* — es ist zu bemerken, dass Stobäus dasselbe Wort braucht wie Polybius an der angeführten Stelle um die Einzelwissenschaften und Künste zu bezeichnen — nur gelten lässt soweit sie zu der Tugend und dem höchsten Lebensziel in Beziehung stehen, dürfen wir die Fassung,

Digitized by Google

nicht anerkannte. Denn sonst könnte er nicht, wie er IX 14, 5 thut, selbst die *γεωμετρία* aus der *ἐμπειρία* ableiten. In der Erfahrung wurzeln auch die sittlichen Begriffe und insbesondere die des *δίκαιον* und *καλόν*, wie er VI 6, 1 ff. auseinandersetzt. Die Uebereinstimmung mit den Stoikern erhellt in diesem Falle besonders, wenn man Cicero de fin. III 20 ff. vergleicht.[1]) Ein Unterschied zwischen Cicero und Polybius springt freilich sogleich in die Augen, dass nämlich von Cicero nicht wie von Polybius die Begriffe des *καλὸν* und des *δίκαιον* als die beiden Angelpunkte der Moral hingestellt werden. Hier kommt aber zu Hilfe de off. III 28, wo die justitia als omnium domina et regina virtutum erscheint, und de off. I 99, wo justitia und verecundia die beiden Pole zu sein scheinen, innerhalb deren alle Pflichterfüllung gegenüber unseren Mitmenschen verläuft. Die verecundia aber richtet sich auf das decorum (*πρέπον* 93) und

welche der Stoiker bei Stobäus der Lehre gegeben hat, für die ältere halten (vgl. hierüber Entw. d. stoisch. Phil. S. 523 ff.). Denn sie hat sich noch nicht soweit von der kynischen entfernt als die des Stoikers bei Cicero de fin. III 17 f., der Wissen und Kunst zu den Dingen rechnet, die der Mensch um ihrer selbst willen begehrt, geleitet von einem natürlichen Triebe nach Wahrheit und Erkenntniss.

[1]) Auch dass die Begriffe, um die es sich hier handelt, von Polyb. 5, 10 und 6, 7 und von Cicero 21 als *ἔννοιαι* bezeichnet werden, kann bemerkt werden, und ebenso die Bedeutung, die von Polyb. 6, 7 dem *καθῆκον* beigelegt wird (*ἐξ ὧν ὑπογίνεταί τις ἔννοια παρ' ἑκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας· ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ καὶ τέλος δικαιοσύνης*) und welche mindestens erinnert an die Bedeutung, welche eben demselben nach Cicero 20 f. zukommt. Jedenfalls erhellt aus Cicero, inwiefern das *καθῆκον* als *ἀρχὴ* der *δικαιοσύνη* bezeichnet werden kann. Es erhellt aber auch, inwiefern es das *τέλος* ist, wenn wir uns der Definitionen späterer Stoiker erinnern, welche ja das *τέλος* des Menschen überhaupt in die Erfüllung der *καθήκοντα* setzten. Vgl. Archedem bei Stob. ecl. II 134, Diog. VII 88.


Digitized by Google

dieses steht mit dem honestum (καλόν) in der engsten Verbindung.[1]) Der Gedanke alle Sittlichkeit in ihren Ursprüngen auf das doppelte Streben nach Vortheil und nach Ehre zurückzuführen war demnach auch den Stoikern nicht fremd, wenn derselbe auch in keiner der erhaltenen Darstellungen mit solcher Entschiedenheit wie von Polybius ausgesprochen werden sollte. So viel ist sicher, die ganze Ableitung der sittlichen Begriffe wie sie Polybius versucht setzt philosophisches Interesse und philosophische Bildung voraus. Wo aber sollen wir die Quelle dieser Gedanken suchen? Dass Polybius in dieser wichtigen und tief einschneidenden Frage original gewesen wäre, wird Niemand behaupten wollen. Unter den Philosophien seiner Zeit weiss ich aber keine ausser der stoischen, mit der sich seine Ansicht über den Ursprung aller Moral vereinigen liesse, da die Epikureer und Peripatetiker anderen Principien folgten. — Es ist den Stoikern eigen, dass sie zwar alle Erkenntniss aus der Erfahrung stammen und den λόγος in uns erst allmählich unter den von aussen auf uns treffenden Eindrücken wachsen und reifen lassen, trotzdem aber dem einmal zur Vollendung gekommenen λόγος eine Weite der Macht und eine Fülle der Gewalt zuschreiben, die man nach diesen Ursprüngen nicht von ihm erwarten sollte. Dahin rechne ich es, dass sie dem Weisen, dieser Personification des λόγος, die Vollkommenheit nach allen den verschiedenen Richtungen, nach allen den verschiedenen Beziehungen menschlichen Seins und Handelns verleihen. Es sind diese stoischen Paradoxa, die den Weisen für den allein wahrhaft Reichen, für den allein

[1]) 98: illud quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late fusum sit adpareat. 93: hoc loco continetur id, quod dici Latine decorum potest; Graece enim πρέπον dicitur: hujus vis ea est, ut ab honesto non queat separari.

Digitized by Google

wahren König u. s. w. erklären, nichts weiter als ein kaum noch verstandener Rest der sokratischen Ethik, die die Allherrschaft des Wissens über das Thun und Handeln ausgesprochen hatte. Betrachten wir die Paradoxa in diesem Lichte, so finden wir einen Anklang an dieselben auch bei Polybius. Es ist schon davon die Rede gewesen (S. 844), dass Polybius die Praxis der Theorie zu unterwerfen sucht und dass er insbesondere dem Staatsmann und dem Feldherrn wissenschaftliche Bildung zumuthet (IX 12—21). Es ist offenbar auf Grund dieser wissenschaftlichen Bildung, die derselbe vor Anderen voraus hatte, dass Polybius 16, 1 den Odysseus als *τὸν ἡγεμονικώτατον ἄνδρα* rühmt. Nach dem eben Bemerkten aber braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, dass Polybius damit das stoische Paradoxon streifte, welches in dem Weisen den einzig wahren *ἀρχικός* (Diog. VII 122) und den einzigen *στρατηγικὸς* (Stob. ecl. II 206) erblickte, um welcher letzteren Behauptung willen bekanntlich schon Zenos Schüler Persäus mit der Wirklichkeit hart zusammenstiess.[1]) — Für Polybius, den Politiker, war der wichtigste Theil der Ethik derjenige, der es mit dem Staatsleben zu thun hat. Je mehr wir berechtigt sind zu erwarten, dass er über diesen ihn besonders nahe angehenden Punkt uns die Resultate seines eigenen selbständigen Nachdenkens mittheilen wird, desto mehr würde es natürlich für die Entscheidung der Frage nach seinem Verhältniss zu den Stoikern ins Gewicht fallen, wenn er auch hier im Wesentlichen

---

[1]) Es widerspricht dem natürlich nicht, dass Polybius der absoluten Herrschaft der Theorie über die Praxis 16, 2 f. gewisse Grenzen zieht. Denn diese Grenzen, die in dem Zufälligen des Lebens und der Natur gegeben sind, konnte kein Stoiker verkennen, am wenigsten einer von der späteren gemässigten Richtung, an die wir doch hier, wo es sich um Polybius' Beziehung zu den Stoikern handelt, immer zunächst denken müssen.


Digitized by Google

mit ihnen zusammenträfe, während es umgekehrt uns nicht Wunder nehmen könnte, wenn er in allen anderen sich ihnen anschlösse, in diesem einzigen Falle aber von ihnen abwiche. Nun spricht aber Polybius im Gegensatz zu anderen politischen Theoretikern VI 3, 5 f. sich dahin aus, dass nicht eine der drei gewöhnlich unterschiedenen Staatsformen, *βασιλεία*, *ἀριστοκρατία* oder *δημοκρατία* als die beste gelten dürfe, sondern eine aus diesen dreien gemischte. Dasselbe war aber nach Diog. VII 131 auch die Ansicht der Stoiker: *πολιτείαν δ' ἀρίστην τὴν μικτὴν ἔκ τε δημοκρατίας καὶ βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας* (sc. *εἶναι ἀρέσκει τοῖς στωικοῖς*). Nun hat freilich die gleiche Theorie auch der Peripatetiker Dikäarchos aufgestellt. Von diesem hat man daher auch die Ansicht des Polybius abgeleitet vgl. Zeller II^b 893, 1. Wir aber dürfen uns dieser Meinung nicht anschliessen, nachdem wir Polybius einmal unter dem Banne des Stoicismus gefunden haben; vielmehr muss für uns, wenn wir methodisch verfahren wollen, der Stoicismus das nächste Anrecht haben als die Quelle des Historikers auch in diesem Punkte zu gelten. Gegen Dikäarch spricht auch der Umstand, dass Polybius, wie man aus Strabos Worten schliessen muss, gegen ihn häufig und scharf polemisirt hatte.[1]) — Handelte es sich in diesem Falle um eine Lehre der Stoiker, die weniger Beachtung gefunden hat, so ist dagegen berühmt die Antwort, welche sie auf die Frage nach der Zulässigkeit des Selbstmordes gaben. Keine Philosophenschule hat denselben in diesem Maasse zugelassen, ja unter Umständen zur Pflicht gemacht, auch die epikureische nicht, die zwar den Selbstmord für erlaubt hielt, aber doch

---

[1]) Im Anschluss an Polybius' Worte *καὶ ταῦτα μηδὲ Δικαιάρχου πιστεύσαντος* bemerkt Strabo II 4, 2 p. 104: *τὸ μὲν οὖν μηδὲ Δικαιάρχου πιστεύσαντος γελοῖον, ὥσπερ ἐκείνῳ κανόνι χρήσασθαι προσῆκον, καθ' οὗ τοσούτους ἐλέγχους αὐτὸς προφέρεται.*

Digitized by Google

weit entfernt war ihn so wie die stoische zu empfehlen vgl. Zeller 455, 1. Auch ausserhalb der philosophischen Kreise wurde der Selbstmord im Alterthum keineswegs gebilligt, wenn wir von wenigen Ausnahmen absehen (J. Bernays Lucian und die Kyniker S. 56f.). Es muss daher auffallen, dass Polybius sich für ihn erklärt und unter Umständen ihn für gerechtfertigt hält. Anlass zu solchen Betrachtungen gab ihm Hannibals Bruder Hasdrubal, der als er die Schlacht verloren sah selber Hand an sich legte XI 2, 9: *Ἀσδρούβας δέ, ἕως μὲν ἦν ἐλπὶς ἐκ τῶν κατὰ λόγον τοῦ δύνασθαι πράττειν ἄξιόν τι τῶν προβεβιωμένων, οὐδενὸς μᾶλλον προενοεῖτο κατὰ τοὺς κινδύνους ὡς τῆς αὑτοῦ σωτηρίας· ἐπεὶ δὲ πάσας ἀφελομένη τὰς εἰς τὸ μέλλον ἐλπίδας ἡ τύχη συνέκλεισε πρὸς τὸν ἔσχατον καιρόν, οὐδὲν παραλιπὼν οὔτε περὶ τὴν παρασκευὴν οὔτε κατὰ τὸν κίνδυνον πρὸς τὸ νικᾶν, οὐχ ἧττον πρόνοιαν εἶχε καὶ τοῦ σφαλεὶς τοῖς ὅλοις ὁμόσε χωρῆσαι τοῖς παροῦσι καὶ μηδὲν ὑπομεῖναι τῶν προβεβιωμένων ἀνάξιον. Ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν εἰρήσθω περὶ τῶν ἐν πράγμασιν ἀναστρεφομένων, ἵνα μήτε προπετῶς κινδυνεύοντες σφάλλωσι τὰς τῶν πιστευσάντων ἐλπίδας μήτε φιλοζωοῦντες παρὰ τὸ δέον αἰσχρὰς καὶ ἐπονειδίστους ποιῶσι τὰς αὑτῶν περιπετείας.* So wenig aber als die Stoiker (Zeller 306, 4) will auch Polybius, dass man ohne Noth sich den Tod geben soll. Daher billigt er es, dass diejenigen unter den Parteigängern des Perseus, deren Verbindung mit ihm nicht offenkundig war, es auf eine Untersuchung ankommen liessen und derselben sich nicht durch den Tod entzogen XXX 7, 7: *τοιγαροῦν εἰκότως οὗτοι καὶ δικαιολογίαν καὶ κρίσιν ὑπέμενον, καὶ πάσας ἐξήλεγχον τὰς ἐλπίδας· οὐ γὰρ ἔλαττόν ἐστιν ἀγεννίας σημεῖον τὸ μηδὲν αὑτῷ συνειδότα μοχθηρὸν προεξάγειν ἐκ τοῦ ζῆν αὑτόν, ποτὲ μὲν τὰς τῶν ἀντιπολιτευομένων ἀνατάσεις καταπλαγέντα ποτὲ δὲ τὴν τῶν κρατούντων ἐξουσίαν, τοῦ παρὰ τὸ καθῆκον φιλοζωεῖν,*



vgl. auch 8, 1. Diese Stelle hat darum noch eine besondere Bedeutung, weil in ihr die Aehnlichkeit mit den Stoikern sich über den Gedanken hinaus bis auf die Worte erstreckt, da *προεξάγειν ἐκ τοῦ ζῆν αὑτὸν* an *ἐξάγειν ἑαυτὸν τοῦ βίου* und *ἐξαγωγὴ* erinnert, was bei den Stoikern der stehende Ausdruck zur Bezeichnung des Selbstmordes war vgl. Diog. VII 130. Zeller 305, 3. Darauf dass Polybius sagt *τοῦ παρὰ τὸ καθῆκον φιλοζωεῖν* will ich kein Gewicht legen, obgleich ja allerdings nach streng stoischem Sprachgebrauch es sich hier nur um ein *καθῆκον* handelt: aber Polybius braucht auch anderwärts diesen Ausdruck und offenbar nicht als einen technischen, sondern als einen gangbaren und in gewöhnlichem Sinne. In diesem Zusammenhang mag eine Stätte finden der Ausspruch: *οἶδε γὰρ καὶ λόγων ἀλκὴ θανάτου καταφρονεῖν* fr. inc. Hultsch.[1]) Derselbe könnte wenigstens so viel lehren, dass Polybius den Betrachtungen und Erörterungen der Philosophen, in denen sie die Todesfurcht zu zerstreuen suchten, nicht allen Werth absprach. — Der gewöhnlichen Ansicht, dass die äusseren Verhältnisse und Schicksale der Prüfstein der menschlichen Natur sind, stellt sich Polybius auf das entschiedenste entgegen IX 22, 9: *ἔνιοι μὲν γὰρ ἐλέγχεσθαί φασι τὰς φύσεις ὑπὸ τῶν περιστάσεων, καὶ τοὺς μὲν ἐν ταῖς ἐξουσίαις καταφανεῖς γίνεσθαι, κἂν ὅλως τὸν πρὸ τοῦ χρόνον ἀναστέλλωνται, τοὺς δὲ πάλιν ἐν ταῖς ἀτυχίαις. ἐμοὶ δ' ἔμπαλιν οὐχ ὑγιὲς εἶναι δοκεῖ τὸ λεγόμενον· οὐ γὰρ ὀλίγα μοι φαίνονται, τὰ δὲ πλεῖστα, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν φίλων παραθέσεις, ποτὲ δὲ διὰ τὰς τῶν πραγμάτων ποικιλίας, ἄνθρωποι παρὰ τὴν αὑτῶν προαίρεσιν ἀναγκάζεσθαι καὶ λέγειν καὶ πράττειν. γνοίη δ' ἄν τις ἐπὶ πολλὰ τῶν ἤδη γεγονότων ἐπιστήσας κτλ.* Nach Anführung zweier Beispiele fährt er 23, 4 fort: *καίτοι*

[1]) Vgl. indessen Mor. Müller Fleckeisen Jahrb. 1871 S. 419 f.

Digitized by Google

γ' οὐκ εἰκὸς ἦν περὶ τὰς αὐτὰς φύσεις τὰς ἐναντιωτάτας διαθέσεις ὑπάρχειν· ἀλλ' ἀναγκαζόμενοι ταῖς τῶν πραγμάτων μεταβολαῖς συμμετατίθεσθαι, τὴν ἐναντίαν τῇ φύσει πολλάκις ἐμφαίνουσι διάθεσιν ἔνιοι τῶν δυναστῶν πρὸς τοὺς ἐκτός, ὥστε μὴ οἷον ἐλέγχεσθαι τὰς φύσεις διὰ τούτων, τὸ δ' ἐναντίον ἐπισκοτεῖσθαι μᾶλλον. τὸ δ' αὐτὸ καὶ διὰ τὰς τῶν φίλων παραθέσεις εἴωθε συμβαίνειν οὐ μόνον ἡγεμόσι καὶ δυνάσταις καὶ βασιλεῦσιν, ἀλλὰ καὶ πόλεσιν. Dieses letzte wird sodann an Beispielen erläutert, und darauf die ganze Betrachtung für die Beurtheilung von Hannibals Charakter verwerthet. Man scheint bisher angenommen zu haben, dass Polybius, indem er so gegen die herrschende Meinung streitet, dies auf eigene Faust thue. Dabei übersieht man aber, dass die Grundanschauung, wonach die menschliche Natur weit entfernt durch äussere Verhältnisse und durch den Verkehr mit Anderen noch mehr hervorgekehrt zu werden vielmehr entstellt wird, auch von den Stoikern getheilt wurde, als deren Lehre Diog. VII 89 überliefert: διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας,[1]) ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους. Bereits die älteren Stoiker vertraten diese Lehre. Das sehen wir aus Galen de Hipp. et Plat. plac. V S. 462, der als Gedanken Chrysipps bezeichnet: διττὴν εἶναι τῆς διαστροφῆς τὴν αἰτίαν, ἑτέραν μὲν ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐγγινομένην, ἑτέραν δὲ ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως.[2]) Dass wir es hier keineswegs mit einer farblosen Lehre zu thun haben,

---

[1]) Dieser auffallende Ausdruck ist vielleicht nach Galen de Hipp. et Plat. plac. V S. 463 K zu ändern in διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν φαντασιῶν πιθανότητας. Der Gedanke bleibt derselbe.

[2]) Derselbe Gedanke liegt auch der Bestimmung des höchsten

die auch bei anderen Philosophen oder in dem weiteren Kreise denkender Menschen überhaupt Eingang gefunden hatte, dürfen wir aus Galen a. a. O. S. 463 schliessen, wonach die Lehre in dieser bestimmten Formulirung wenigstens als chrysippisch galt und als chrysippisch schon von Posidonius bestritten worden war. Es ist daher nicht eine blosse Möglichkeit, sondern die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, zumal in dem Zusammenhang dieser Untersuchung, dass auch in diesem Falle Polybius mit den Waffen des Historikers ein stoisches Dogma vertheidigt hat. — Diese auf der Grenze der Ethik und Psychologie schwebende Frage führt uns zu der letzteren hinüber. Auch auf diesem Gebiet lassen Polybius' Ansichten sich mit der Voraussetzung, dass er Stoiker war, leicht und vollkommen vereinigen. Was uns von seinen Ansichten hier bekannt wird, ist freilich nicht viel und beschränkt sich auf Werden und Vergehen der menschlichen Seelen. Dass er nämlich nicht etwa, was man ihm freilich ohnedies nicht zutrauen würde, an die pythagoreische Seelenwanderung glaubte oder sonst wie die Seele für ewig hielt, ergibt sich aus IX 22, 6: *οὕτω μέγα τι φύεται χρῆμα καὶ θαυμάσιον ἀνὴρ καὶ ψυχὴ δεόντως ἁρμοσθεῖσα κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς σύστασιν πρὸς ὅτι ἂν ὁρμήσῃ τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων.* Denn Niemand wird bei dem *ἁρμοσθεῖσα* an jene mystische Zusammenfügung der Seele denken, wie sie uns der grosse attische Philosoph im Timäus geschildert hat. Ebenso wenig ist es aber nöthig wegen desselben Wortes hier Dikäarchs Lehre wiederzufinden, der das Wesen der Seele in eine *ἁρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων* setzte (Zeller II^b 890, 3). Ja es wird diese Vermuthung entschieden widerrathen durch das was vorher über das Ver-

---

Guts durch Panätius zu Grunde bei Clem. Alex. Strom. II 179 Sylb.: *Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο.* Vgl. hierüber Entw. d. stoisch. Phil. S. 430 ff.

Digitized by Google

hältniss des Polybius zu diesem Peripatetiker bemerkt wurde (S. 856). Es hindert überdies gar nichts hier abermals eine Andeutung der stoischen Lehre zu finden, da ja auch die Stoiker, wenn gleich nicht im strengen Sinne, von Theilen der Seele sprachen und daher z. B. den Samen als *κέρασμα καὶ μῖγμα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν συνεληλυθός* (Arius Didymus bei Euseb. pr. ev. XV 20, 1) bezeichneten und eine *εὐκρασία* und *συμμετρία* der Seele den gleichnamigen Zuständen des Körpers gegenüber stellten (Stob. ecl. II 110). Dass der Glaube an ein Fortleben der Seele nach dem Tode bei Polybius auf schwachen Füssen stand, hat schon W. Markhauser Der Geschichtschreiber Polybius, seine Weltanschauung und Staatslehre S. 129 aus VIII 14, 8 geschlossen. Denn zum Beweise, dass Ehre und Andenken des Aratus bei den Achäern auch nach dem Tode nicht erloschen, bemerkt er: *καὶ γὰρ θυσίας αὐτῷ καὶ τιμὰς ἡρωϊκὰς ἐψηφίσαντο, καὶ συλλήβδην ὅσα πρὸς αἰώνιον ἀνήκει μνήμην, ὥστ' εἴπερ καὶ περὶ τοὺς ἀποιχομένους ἔστι τις αἴσθησις, εἰκὸς εὐδοκεῖν αὐτὸν καὶ τῇ τῶν Ἀχαιῶν εὐχαριστίᾳ καὶ ταῖς ἐν τῷ ζῆν κακοπραγίαις καὶ κινδύνοις.* Polybius leugnet hier nicht geradezu die Unsterblichkeit, er äussert sich nur zweifelnd und scheint die Frage weder bejahend noch verneinend entscheiden zu wollen. Hatte diese Skepsis einen tieferen Grund und war sie nicht eine der vielen in solchen Fällen üblichen Phrasen, so werden wir sie uns am besten erklären durch das Schwanken, in das ein Stoiker jener Zeit leicht gerathen konnte, wenn er die aus einander gehenden Gutachten der stoischen Autoritäten über die Unsterblichkeit vernahm, des Panätius, der sie gänzlich leugnete, und des Kleanthes und Chrysipp, die beide sie nur beschränkten, unter sich aber wieder darüber stritten, ob Alle oder nur Auserwählte ihrer theilhaftig werden sollten.

In der Religion nimmt Polybius einen eigenthümlichen,


Digitized by Google

wenigstens nicht den populären Standpunkt ein. Zwar von Göttern ist oft bei ihm die Rede. Wir würden ihm aber Unrecht thun, wollten wir ihn auf Grund etwa von Wendungen wie *συσκοτάζοντος ἄρτι τοῦ θεοῦ* (XXXI 21, 9) für einen gläubigen Griechen halten. Diesem Missverständniss hat er selber vorgebeugt durch die Auseinandersetzung XXXVII 9: *ἐγὼ δὲ νῦν βούλομαι περὶ τούτου τοῦ μέρους διαστείλασθαι καθ' ὅσον ὁ τῆς πραγματικῆς ἱστορίας ἐπιδέχεται τρόπος. ὧν μὲν νὴ Δί' ἀδύνατον ἢ δυσχερὲς τὰς αἰτίας καταλαβεῖν ἄνθρωπον ὄντα, περὶ τούτων ἴσως ἄν τις ἀπορῶν ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἀναφορὰν ποιοῖτο καὶ τὴν τύχην, οἷον ὄμβρων καὶ ὑετῶν ἐξαισίων ἐπιφορὰ συνεχής, ἢ τἀναντία πάλιν αὐχμῶν καὶ πάγων, καὶ διὰ ταῦτα φθορὰ καρπῶν, ὁμοίως λοιμικαὶ διαθέσεις συνεχεῖς, ἄλλα παραπλήσια τούτοις, ὧν οὐκ εὐμαρὲς τὴν αἰτίαν εὑρεῖν. διόπερ εἰκότως περὶ τῶν τοιούτων ἀκολουθοῦντες ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις διὰ τὴν ἀπορίαν, ἱκετεύοντες καὶ θύοντες ἐξιλασκόμενοι τὸ θεῖον, πέμπομεν ἐρησόμενοι τοὺς θεοὺς τί ποτ' ἂν ἢ λέγουσιν ἢ πράττουσιν ἡμῖν ἄμεινον εἴη καὶ γένοιτο παῦλα τῶν ἐνεστώτων κακῶν. ὧν δὲ δυνατόν ἐστι τὴν αἰτίαν εὑρεῖν ἐξ ἧς καὶ δι' ἣν ἐγένετο τὸ συμβαῖνον, οὔ μοι δοκεῖ τῶν τοιούτων δεῖν ἐπὶ τὸ θεῖον ποιεῖσθαι τὴν ἀναφοράν.* Hiernach wissen wir, was die *τύχη* und die *θεοί*, die Polybius in seiner Erzählung einzuführen liebt, zu bedeuten haben, dass sie keineswegs auch nach dem Sinne des Historikers die Rolle spielen, die er sie den Worten nach im Laufe der Begebenheiten spielen lässt, dass sie vielmehr lediglich ein Anschluss an die vulgäre Ausdrucksweise sind und für den Tieferblickenden nur einen Mangel unserer Erkenntniss bezeichnen. Nach diesem Maasstab wird man vor allem eine Stelle beurtheilen müssen, die sich noch innerhalb desselben Abschnittes findet 15 f.: *ἐξ ὧν τίς οὐκ ἂν ἐπαπορήσειεν ἐπὶ τῷ συμβάντι; τὴν γὰρ αἰτίαν εὑρεῖν τούτων*

Digitized by Google

δυσχερές. διόπερ ἂν τις ἐπὶ τῶν τοιούτων διαθέσεων δαιμονοβλάβειαν εἴπειε τὸ γεγονὸς καὶ μῆνιν ἐκ θεῶν ἅπασι Μακεδόσιν ἀπηντῆσθαι. Man müsste den Zusammenhang der Stelle ganz ausser Acht setzen, wollte man hierin ein unmittelbares Zeugniss für Polybius' religiöse Anschauungen erblicken. Dass die *τύχη* kein wirklich in die Geschichte eingreifendes Wesen ist, spricht Polybius auch aus fr. 184 Hultsch: *εἰ χρὴ τύχην λέγειν ἐπὶ τῶν τοιούτων· μή ποτε γὰρ αὕτη μὲν κενῶς κληρονομεῖ τοιαύτην φήμην, αἴτιοι δ' εἰσὶν οἱ χειρίζοντες τὰς πράξεις, τῷ ταῖς αὐταῖς ἐπιτρέχειν σεμνότητα καὶ μέγεθος, ποτὲ δὲ τοὐναντίον.* Als einen Lückenbüsser unseres Wissens bezeichnet er sie XXXII 16, 3, wonach das vorher über Scipio Gesagte hinwirken soll *πρὸς τὸ μήτε διαπορεῖν τοὺς ἀκούοντας — — — — — μήτ' ἀφαιρουμένους τἀνδρὸς τὰ κατὰ λόγον γεγονότα κατορθώματα τῇ τύχῃ προσάπτειν, ἀγνοοῦντας τὰς αἰτίας, ἐξ ὧν ἕκαστα συνέβη γενέσθαι, πλὴν τελέως ὀλίγων, ἃ δεῖ μόνα προσάπτειν τῇ τύχῃ καὶ ταὐτομάτῳ* vgl. X 5, 8. Nichts weiter als ein Anbequemen an die Anschauungs- und Ausdrucksweise des Volkes ist daher das Erwähnen der *τύχη* XV 20, 8. XX 7, 2. XXIII 12, 5. XXVII 16, 4. XXIX 22, 2. XXX 10, 1. Dasselbe gilt von dem *αὐτόματον* XV 16, 6. XXI 26, 16, und von dem *θεός* XI 24, 8: *εἰ μὲν οὖν μὴ θεὸς αὐτοῖς τις συνεπελάβετο τῆς σωτηρίας, παραχρῆμα ἂν ἐξέπεσον ἐκ τῆς παρεμβολῆς. ἐπιγενομένης δὲ κατὰ τὸν ἀέρα συστροφῆς ἐξαισίου, καὶ καταρραγέντος ὄμβρου λάβρου καὶ συνεχοῦς, μόλις εἰς τὴν αὐτῶν στρατοπεδείαν ἀνεκομίσθησαν οἱ Ῥωμαῖοι.* Denn dass Polybius hier nach dem XXXVII 9 ausgesprochenen Grundsatz verfahren ist, muss man aus den dort angeführten Beispielen schliessen, deren eines hier wiederkehrt. Auch Ausdrücke wie *θειότατον* und *προσφιλέστατον τοῖς θεοῖς*, deren er sich X 2, 7 bedient, gewähren hiernach keinen sicheren Anhalt mehr vgl. auch VI

Digitized by Google

48, 2. XXIX 21, 9. Endlich werden wir uns nun auch nicht mehr täuschen lassen durch XXIII 10, 1f.: *ὅτε τῷ βασιλεῖ Φιλίππῳ καὶ τῇ συμπάσῃ Μακεδονίᾳ κατὰ τοῦτον τὸν καιρὸν δεινή τις ἀρχὴ κακῶν ἐνέπεσε καὶ πολλῆς ἐπιστάσεως καὶ μνήμης ἀξία. καθάπερ γὰρ ἂν εἰ δίκην ἡ τύχη βουλομένη λαβεῖν ἐν καιρῷ παρ' αὐτοῦ πάντων τῶν ἀσεβημάτων καὶ παρανομημάτων ὧν εἰργάσατο κατὰ τὸν βίον, τότε παρέστησέ τινας ἐρινῦς καὶ ποινὰς καὶ προστροπαίους τῶν δι' ἐκεῖνον ἠτυχηκότων, οἳ συνόντες αὐτῷ καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τοιαύτας ἔλαβον παρ' αὐτοῦ τιμωρίας, ἕως οὗ τὸ ζῆν ἐξέλιπεν, ὡς καὶ πάντας ἀνθρώπους ὁμολογῆσαι διότι κατὰ τὴν παροιμίαν ἔστι δίκης ὀφθαλμός, ἧς μηδέποτε δεῖ καταφρονεῖν ἀνθρώπους ὑπάρχοντας. πρῶτον μὲν γὰρ αὐτῷ ταύτην παρεστήσατο τὴν ἔννοιαν, ὅτι κτλ.*[1])

---

[1]) Dass es nicht überflüssig ist vor einem Missbrauch gerade dieser Stelle zu warnen, zeigt Markhauser Der Geschichtschreiber Polybius S. 115: „Einen grauenerregenden Eindruck macht das Exempel, welches Tyche an Philipp statuirt hat, um so entsetzlicher, weil wir wissen, mit wie keuschem Griffel Polybius schreibt. Wir sind bei ihm Rache- und Strafgöttinnen (*ἐρινῦς καὶ ποιναὶ καὶ προστρόπαιοι*) nicht gewöhnt. Predigt er doch viel gegen jeden Popanz. Was bei ihm selten geschieht, finden wir hier: er ist ergriffen. ‚Da mussten alle Menschen eingestehen, sagt er, dass es ein Auge der Gerechtigkeit gibt, das der Mensch niemals gering achten darf.‘ Aber nicht der Gott von Thermus nimmt diese Rache, sondern Tyche. Wenn ferner Polybius am Schlusse des Kapitels von einem Grolle gewisser Götter (*θεῶν τινων μῆνις*) spricht, so zeigt diese Stelle neben manchem andern recht deutlich, wie verwandt ihm die Begriffe Gottheit und Tyche sind.“ Die letzten Worte Markhausers beziehen sich auf Polyb. a. a. O. 14: *ἐν τοιαύταις δ' οὔσης ἀτυχίαις καὶ ταραχαῖς τῆς αὐτοῦ ψυχῆς, τίς οὐκ ἂν εἰκότως ὑπολάβοι θεῶν τινων αὐτῷ μῆνιν εἰς τὸ γῆρας κατασκῆψαι διὰ τὰς ἐν τῷ προγεγονότι βίῳ παρανομίας;* Niemand, der methodisch verfahren will, wird diese Stelle anders erklären als die schon angeführte XXXVII 9, 16: *διόπερ ἄν τις ἐπὶ τῶν τοιούτων διαθέσεων δαιμονοβλάβειαν εἴπειε τὸ γεγονὸς*

Digitized by Google

Dass der Glaube des Volkes an die Götter und ihr Wirken nicht der des Polybius war, ergibt sich aus dem Gesagten. Als Historiker und auch als Philosoph hatte er aber ein Interesse dem Ursprunge dieses Glaubens nachzugehen. Den Weg, den er hierbei einschlug, lernen wir theilweise noch aus seinem Werke kennen. Er erklärt den Glauben an Götter und die Vorstellungen vom Jenseits für eine politische Institution alter Zeit, die dazu dienen sollte die Begierden der grossen Masse im Zaum zu halten, VI 56, 10 ff.: *εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν, ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος· ἐπεὶ δὲ πᾶν πλῆθός ἐστιν ἐλαφρὸν καὶ πλῆρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσί μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ᾅδου διαλήψεις οὐκ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν, πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῇ καὶ ἀλόγως ἐκβάλλειν αὐτά.* Anders äusserte er sich über dieselbe Frage nach Strabo I c. 15 p. 23 f. (Polyb. XXXIV 1, 4 Hultsch): *καὶ Πολύβιος δ' ὀρθῶς ὑπονοεῖ τὰ περὶ τῆς πλάνης. τὸν γὰρ Αἴολον τὸν προσημαίνοντα τοὺς ἔκπλους ἐν τοῖς κατὰ τὸν πορθμὸν τόποις ἀμφιδρόμοις οὖσι καὶ δυσέκπλοις διὰ τὰς παλιῤῥοίας, ταμίαν τε εἰρῆσθαι τῶν ἀνέμων καὶ βασιλέα νενομίσθαι φησί, καθάπερ Δαναὸν μὲν τὰ ὑδρεῖα τὰ ἐν Ἄργει παραδείξαντα, Ἀτρέα τοῦ ἡλίου τὸν ὑπεναντίον τῷ οὐρανῷ δρόμον, μάντεις τε καὶ ἱεροσκοπουμένους ἀποδείκνυσθαι βασιλέας· τούς θ' ἱερέας τῶν Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίους*

καὶ μῆνιν ἐκ θεῶν ἅπασι Μακεδόσι ἀπηντῆσθαι. Hier aber ist, wie schon bemerkt, durch den Zusammenhang die Möglichkeit ausgeschlossen, dass man die *θεῶν μῆνις* ernsthaft nehme. Uebrigens hat Markhauser ein solches Missverständniss sich nicht bloss in den angeführten Worten zu Schulden kommen lassen.

καὶ Μάγους, σοφίᾳ τινὶ διαφέροντας τῶν ἄλλων, ἡγεμονίας καὶ τιμῆς τυγχάνειν παρὰ τοῖς πρὸ ἡμῶν. οὕτω δὲ καὶ τῶν θεῶν ἕνα ἕκαστον τῶν χρησίμων τινὸς εὑρέτην γενόμενον τιμᾶσθαι. Hiernach würde der Glaube an Götter seinen Ursprung haben in der dankbaren Verehrung, mit der die ersten Menschen ihren Wohlthätern lohnten. Beide Auffassungen der Religion, die darin übereinkommen, dass sie die Götter für Ausgeburten des Menschengeistes ansehen, unterscheiden sich doch wesentlich von einander, weil nach der ersten die Religion eine künstliche und willkürliche, zu gewissen Zwecken gemachte Institution, nach der zweiten ein Erzeugniss der frei wirkenden menschlichen Natur ist. Die zweite Auffassung fällt mit einem Theil der Lehre des Prodicus Euemerus und Persäus zusammen, die erste ist die Theorie, als deren Vertreter Kritias berühmt geworden ist. Der scheinbare Widerspruch, in den Polybius mit sich geräth, indem er das eine Mal der einen, das andre Mal der anderen Ansicht folgt, löst sich, sobald wir annehmen, dass nach seiner Meinung die Regenten der alten Zeit die Religion nicht frei schufen sondern aus der vorhandenen natürlichen Religion bildeten, indem sie die darin ihrem Zwecke dienlichen Elemente auswählten. Er würde in diesem Fall einen ähnlichen Weg eingeschlagen haben, wie ihn später bekanntlich Hobbes eingeschlagen hat. Mit anderen Worten, er wird zwischen Staats- und Volksreligion in ähnlicher Weise unterschieden haben wie die Stoiker (Zeller III[a] 317, 3). Ebenso sind wir auch nicht genöthigt dem, was er gegen die θεοὶ und deren Wirken sagt, einen andern Sinn unterzulegen als den, den die Stoiker mit ihrer Bestreitung des Götterglaubens verbanden, die sich nicht gegen die Gottheit schlechthin sondern nur gegen die volksthümliche Vorstellung von derselben richtete. Mit den Stoikern berührt er sich auch darin, dass er die

Digitized by Google

τύχη nicht als etwas Wesenhaftes gelten lässt sondern in ihr lediglich den Mantel sieht, mit dem wir unsere mangelhafte Einsicht in die Ursachen der Dinge zudecken möchten (Zeller III[a] 164, 3). — Ehe wir aber den Polybius auch in der Religion zu einem Stoiker machen, müssen wir den Beweis führen, dass er an die Stelle der von ihm nicht anerkannten Götter des Volkes und der Staatsmänner andere Götter setzte, die einer reineren Vorstellung des göttlichen Wesens entsprachen, oder, was auf dasselbe hinausläuft, dass er von der Religion des Volkes und der Staatsmänner noch eine dritte, die der Philosophen unterschied. Und wirklich scheint ja auch Polybius ähnlich wie die Stoiker eine höhere Macht anzuerkennen, die über dem Treiben der Menschen waltet und dasselbe in die von ihr gewollten Bahnen zu dem von ihr erstrebten Ziele lenkt. Sie soll es sein, die in den letzten Jahrzehnten Alles so geordnet hat, dass das Ergebniss die Weltherrschaft der Römer sein musste.[1]) Man würde hierin ohne Weiteres die stoische *πρόνοια* wieder erkennen, wenn nur nicht der Name uns stutzig machte. Polybius nämlich nennt diese höhere Macht die *τύχη* I 4, 1: *τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ᾽ ἡμᾶς καιρῶν τοῦτό ἐστιν ὅτι, καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν, οὕτως καὶ δεῖ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν.* Den Anspruch aber, dass wir an diese *τύχη* als einen wirklichen Faktor in der Geschichte glauben sollen, hat Polybius sich selber durch seine eben

[1]) Im Sinne des Polybius sprechen von einem über den Handlungen der Menschen waltenden Geschick Nitzsch Polybius S. 85 f., Markhauser a. a. O. S. 116.

Digitized by Google

besprochenen Geständnisse verscherzt. Wie können wir hier in der *τύχη* ein göttliches Wesen sehen, da sie anderwärts nur eine Name ohne jedes Wesen ist! Es ist unsere Schuld, wenn wir den Geschichtschreiber missverstehen: denn Polybius hat abgesehen von den früher besprochenen Aeusserungen sich deutlich genug darüber ausgesprochen, was er gerade an der eben angeführten Stelle unter der *τύχη* verstanden wissen will. Die angeführten Worte sind nämlich die Begründung zu einer Auseinandersetzung, in welcher er erklärt, dass es nöthig sei von der Staatsverfassung der Karthager und Römer zu reden *ἵνα μηδεὶς ἐπιστὰς ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν πραγμάτων ἐξήγησιν τότε διαπορῇ καὶ ζητῇ ποίοις διαβουλίοις ἢ ποίαις δυνάμεσι καὶ χορηγίαις χρησάμενοι Ῥωμαῖοι πρὸς ταύτας ὥρμησαν τὰς ἐπιβολὰς δι' ὧν καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάττης τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγένοντο πάσης ἐγκρατεῖς, ἀλλ' ἐκ τούτων τῶν βίβλων καὶ τῆς ἐν ταύταις προκατασκευῆς δῆλον ᾖ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὅτι καὶ λίαν εὐλόγοις ἀφορμαῖς χρησάμενοι πρός τε τὴν ἐπίνοιαν ὥρμησαν καὶ πρὸς τὴν συντέλειαν ἐξίκοντο τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς καὶ δυναστείας.* Nun halte man daran die Begründung. Folgendes ist dann in Kürze der Zusammenhang der Gedanken: man muss von jenen Verfassungen reden, damit man erkenne wie klug die Römer Alles eingerichtet, wie geschickt sie Alles vorbereitet hatten um zu ihrem Ziele, der Weltherrschaft zu gelangen; denn dieses Walten der *τύχη* darzustellen, das zur Weltherrschaft geführt hat, ist der schönste und eigentliche Zweck meines Unternehmens. Dieser Zusammenhang aber wird zerrissen, sobald wir unter der *τύχη* eine über den menschlichen Handlungen waltende Macht erblicken, er besteht nur, wenn wir in der *τύχη* eine zusammenfassende Bezeichnung aller der Anschläge und Vorbereitungen sehen, die die Römer getroffen haben um die Weltherrschaft zu erlangen. Nur bei dieser Erklärung der *τύχη* bleibt auch

Digitized by Google

Polybius seinem eigenen Sprachgebrauch getreu.[1]) — Sollen wir deshalb annehmen, dass Polybius die atomistische Weltanschauung auf die Betrachtung der geschichtlichen Begebenheiten übertrug und in diesen nichts weiter als ein zielloses Spiel sinnlos waltender Kräfte sah? Diese Frage zu verneinen nöthigt uns gerade die zuletzt besprochene Stelle. Denn so klar die einzelnen Ursachen der römischen Weltherrschaft vor den Augen des Historikers standen, ihr glückliches Zusammenwirken blieb ihm doch ein Räthsel, das ihm des Namens der τύχη würdig schien. Wer aber einmal auf diesen dunklen Punkt sein Nachdenken gerichtet hatte, der konnte kaum zu einem anderen Ergebniss kommen als dass hier eine höhere nach Zwecken wirkende Macht mit im Spiele sei. Ausgesprochen hat er dies freilich nicht. Er redet statt dessen von der τύχη und schneidet damit jede weitere Erörterung über diesen Gegenstand ab, der ihm wohl nicht in den Kreis der historischen Betrachtung zu fallen sondern der Philosophie anzugehören schien.[2]) Trotzdem kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass auch, was das Gesammte seiner Weltanschauung betrifft, Polybius auf dem

[1]) Man wird vielleicht einwenden, dass Polybius an den früher (S. 862 f.) angeführten Stellen nur dann von der τύχη zu sprechen erlaube, wenn die wirklichen Ursachen unbekannt seien, dieser Grundsatz aber hier keine Anwendung finde, da die Ursachen, die zur Weltherrschaft der Römer führten, Polybius doch bekannt seien. Sie sind es aber nur im Einzelnen. Das Zusammentreffen und Zusammenwirken der verschiedenen Ursachen wird dadurch noch nicht aufgeklärt und bleibt ein Wunder: Polybius konnte deshalb gerade, wenn er die einzelnen auf dasselbe Ziel hinarbeitenden Ursachen zusammenfassen wollte, sich des Namens der τύχη bedienen.

[2]) So gern sich Polybius in Betrachtungen allgemeiner Art verliert, so hält er sich doch immer den eigentlichen Zweck seiner Darstellung vor Augen und bleibt sich der dadurch derselben gesetzten Grenzen bewusst. So sagt er VI 5, 1, die Darstellung welche Platon


Digitized by Google

Boden der stoischen Philosophie stand. Denn gerade in einer Lehre, die ein unterscheidendes Kennzeichen der stoischen gegenüber der epikureischen Philosophie bildet, und die mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung in der engsten Verbindung stand, in der Anerkennung eines durchgängigen Causalnexus in der Welt finden wir den Historiker ganz auf stoischer Seite, da diese Anerkennung doch nicht entschiedener ausgesprochen werden kann als indem man den Zufall für ein leeres Wort erklärt, das nur die Blösse unseres Nicht-Wissens bedecken soll. Wie die Stoiker ist auch Polybius ein Lobredner des *λόγος*, zunächst des menschlichen *λόγος* und der menschlichen *πρόνοια*, wie sie ihm z. B. in den Handlungen des älteren Scipio überzeugend entgegengetreten waren. X 9, 2. 2, 13. Aber so mächtig die Vernunft des Menschen ist, so sehr sie sich in ihren Wirkungen oft dem annähert was man *τύχη* nennt, sie ist doch nicht im Stande die von der Natur gezogenen Schranken zu durchbrechen. Davon ist abermals Polybius nicht minder als die Stoiker überzeugt, wie sich deutlich in seiner Darstellung des Werdens und der Veränderungen der Staatsverfassungen ausspricht, VI 5 ff.[1]) Die Naturnothwendigkeit (*φύσεως ἀνάγκη* 57, 1) beherrscht alles, und auch der römische Staat, ob-

---

und andere Philosophen von dem natürlichen Wechsel in der Verfassung der Staaten gegeben hätten, sei zu verwickelt und nur für wenige zugänglich. *Διόπερ*, fährt er fort, *ὅσον ἀνήκειν ὑπολαμβάνομεν αὐτοῦ πρὸς τὴν πραγματικὴν ἱστορίαν καὶ τὴν κοινὴν ἐπίνοιαν, τοῦτο πειρασόμεθα κεφαλαιωδῶς διελθεῖν.*

[1]) Vgl. auch IX 16, 2 über die mannigfachen Hindernisse, die sich der Ausführung unserer Absichten entgegenstellen und die *πρόνοια* zu Schanden machen. — XXIII 10, 4 scheint er anzudeuten, dass unsere Gedanken nicht immer uns gehören, sondern bisweilen durch uns unbekannte Ursachen ausser uns hervorgerufen werden: *πρῶτον αὐτῷ (τῷ Φιλίππῳ) ταύτην παρεστήσαντο τὴν ἔννοιαν* (sc. *αἱ ἐριννῦς καὶ ποιναὶ καὶ προστρόπαιοι*).

Digitized by Google

gleich er das Ideal einer realisirbaren Verfassung, man könnte sagen, der verkörperte *λόγος* auf diesem Gebiete ist, muss ihr schliesslich zum Opfer fallen vgl. VI 9, 12. 57, 1 ff. Dabei ist diese Naturnothwendigkeit keine blinde, die beliebig eine Staatsverfassung an die Stelle der andern treten lässt, sondern eine gesetzmässige und an einen gewissen Kreislauf der Entwicklung gebunden (*πολιτειῶν ἀνακύκλωσις* 9, 10). Mit Fug und Recht konnte daher Polybius von einer *φύσεως οἰκονομία* sprechen (9, 14), die sich in dieser Entwicklung der Staaten offenbare. Damit braucht er aber ein Wort, dessen sich die Stoiker gern bedienten um die im Ganzen der Welt wahrnehmbare Ordnung und Gesetzlichkeit zu bezeichnen (Alexander de fato c. 22 S. 72 [bei Zeller 162, 4] Plut. de Stoic. rep. p. 1050 A. D. u. ö.) und erinnert uns daran, dass der Kreislauf, den der Historiker in den Veränderungen der Staatsverfassungen entdeckt, nur das irdische Gegenbild zu dem grösseren Kreislauf ist, den nach der Meinung der Stoiker die gesammte Natur in ihrer ewigen Entwicklung immer von neuem wiederholen sollte.[1]) Das Wesent-

[1]) Man vergleiche mit dieser Ansicht von der Entwicklung der Staatsverfassungen auch Posidons Darstellung bei Seneca ep. 90, 4 ff. Das Gemeinsame lässt sich nicht verkennen; die Unterschiede sind theils aus der selbständigen Stellung des Posidonius abzuleiten theils auf Senecas Rechnung zu setzen. An die von Platon festgestellte Reihenfolge der Staatsverfassungen kann sich Polybius schon deshalb nicht angeschlossen haben, weil er die Verfassungen in der Ordnung geben will wie sie in der geschichtlichen Entwicklung auf einander folgen, Platon aber sie nur ihrem Range nach ordnen wollte vgl. Zeller IIa 784. Es kommt dazu, dass die platonische Entwicklung keinen Kreis beschreibt, wie die des Polybius, wenigstens hat dies der Philosoph nicht ausdrücklich gesagt, obgleich allerdings nach Aristoteles Polit. V 12 p. 1316a 28 dies in der Consequenz der ganzen Darstellung liegen würde. Vgl. auch Susemihl Aristoteles' Politik II S. 378 Anm. 1768. Polybius dagegen spricht ausdrücklich von einer *ἀνα-*


Digitized by Google

liche hieran für uns ist, dass Polybius den Menschen einer

κύκλωσις und diese soll keineswegs bloss ein Rangverhältniss sondern auch die Zeitfolge darstellen VI 9, 11: *ταῦτά* (nämlich die *ἀνακύκλωσις*) *τις σαφῶς ἐπεγνωκὼς χρόνοις μὲν ἴσως διαμαρτήσεται λέγων ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος περὶ πολιτείας· τὸ δὲ ποῦ τῆς αὐξήσεως ἕκαστόν ἐστιν ἢ τῆς φθορᾶς, ἢ ποῦ μεταστήσεται, σπανίως ἂν διασφάλλοιτο, χωρὶς ὀργῆς ἢ φθόνου ποιούμενος τὴν ἀπόφασιν.* Charakteristisch ist hierbei auch der Gegensatz gegen Aristoteles, der überhaupt eine Regelmässigkeit in der Aufeinanderfolge der Verfassungen leugnet Polit. p. 1316a 17 ff. Man möchte sagen, beide vertauschen ihre Rollen: Aristoteles erscheint als der der Erfahrung folgende Historiker, Polybius als der construirende Philosoph. — Aber nicht bloss durch das in der Natur der Staaten selber liegende Gesetz wird die Entwicklung derselben wieder zu ihrem Anfang zurückgeführt, sondern auch durch äussere Ursachen, die wie Ueberschwemmung, Seuchen, Unfruchtbarkeit die Menschheit und die gesammte Cultur vernichten und die übrigbleibenden nöthigen die Entwicklung von neuem zu beginnen vgl. VI 5, 4: *ποίας οὖν ἀρχὰς λέγω, καὶ πόθεν φημὶ φύεσθαι τὰς πολιτείας πρῶτον; ὅταν ἢ διὰ κατακλυσμοὺς ἢ διὰ λοιμικὰς περιστάσεις ἢ δι' ἀφορίας καρπῶν ἢ δι' ἄλλας τοιαύτας αἰτίας φθορὰ γένηται τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους, οἵας ἤδη γεγονέναι παρειλήφαμεν καὶ πάλιν πολλάκις ἔσεσθαι ὁ λόγος αἱρεῖ, τότε δὴ συμφθειρομένων πάντων τῶν ἐπιτηδευμάτων καὶ τεχνῶν, ὅταν ἐκ τῶν περιλειφθέντων οἱονεὶ σπερμάτων αὖθις αὐξηθῇ σὺν χρόνῳ πλῆθος ἀνθρώπων, τότε δή που κτλ.* Auch hier könnte Polybius an stoische Vorstellungen angeknüpft haben. Denn den Gedanken einer in gewissen Zeitabständen wiederkehrenden Ueberschwemmung der Erde, durch die das Menschengeschlecht und die gesammte Cultur vernichtet wird, hat auch Seneca ausgesprochen Quaest. nat. III 27 ff. und auf die Vernichtung ebenso wie Polybius den Beginn einer neuen Entwicklung folgen lassen (a. a. O. 30, 8, Zeller IIIa 156, 1. Aehnliche Ansichten sind auch von Platon und Aristoteles ausgesprochen worden; beide unterscheiden sich aber von Polybius und Seneca dadurch, dass sie von einer solchen Vernichtung nicht das ganze Menschengeschlecht sondern nur einen Theil betroffen werden lassen. Dass dies Platons Ansicht ist, ergibt sich aus der bevorzugten Stellung, die in diesem Fall den Aegyptern eingeräumt wird Tim. p. 22 D f.; über Aristoteles vgl. Zeller IIb 508, 2.

Digitized by Google

höheren Naturgewalt aber nicht wie die Epikureer einer blinden sondern einer nach Gesetzen wirkenden unterwarf. Dies ist aber zugleich das Wesentliche in der Religion der Stoiker, mit denen daher Polybius nicht bloss in der Verwerfung der Volksreligion sondern auch in dem was er an deren Stelle setzte zusammentraf. — So wie mit der griechischen Religion die homerischen Gedichte als ihre älteste Urkunde unauflöslich verbunden sind, ebenso scheint auch bei den Stoikern die Erklärung dieser Gedichte durch ihre Auffassung der Religion bedingt gewesen zu sein. Hier wie dort suchten sie unter der bunten Hülle von Fabel und Dichtung den wahren Kern. Die Voraussetzung hierbei war, dass Homer nicht sowohl ein Dichter als ein Denker und Gelehrter gewesen sei,[1]) und die nächste Folge, dass unter der Hülle der homerischen Mythen der ganze Schatz der stoischen Weisheit entdeckt wurde. Diesem ungesunden Treiben traten die Alexandriner, Eratosthenes und Aristarch, entgegen, indem sie den Dichterfürsten in sein erstes und heiligstes Recht als Dichter zu gelten wieder einsetzen wollten. Seitdem schwankte der Streit (Lehrs Aristarch 246 ff.). Für die Stoiker erhob sich Krates, und mit ihm zusammen finden wir, abermals auf stoischer Seite, Polybius. Er schliesst sich der gewöhnlichen Ansicht an, die die homerische Dichtung für ein *φιλοσόφημα* hielt[2]) und widerspricht Eratosthenes,

[1]) Nach Strabo I 3 p. 15, der das stoische (*οἱ ἡμέτεροι* vgl. *Ζήνων ὁ ἡμέτερος* 34 p. 41. XVI 27 p. 784) Paradoxon *μόνον ποιητὴν εἶναι τὸν σοφὸν* erwähnt, scheint es, dass man aus dem allgemeinen Urtheil die Thatsache entnahm, Homer sei ein Dichter, und daraus vermittelst jenes Paradoxons schloss, also müsse er auch *σοφὸς* gewesen sein.

[2]) Dass Homer die Absicht hat zu belehren, spricht Polybius auch XII 27, 10 aus: *ἐκεῖνος* (sc. *ὁ ποιητὴς* = *Ὅμηρος*) *γὰρ βουλόμενος ὑποδεικνύειν ἡμῖν οἷον δεῖ τὸν ἄνδρα τὸν πραγματικὸν εἶναι, προθέμενος τὸ τοῦ Ὀδυσσέως πρόςωπον λέγει πως οὕτως κτλ.*



der davor warnt *μὴ κρίνειν πρὸς τὴν διάνοιαν τὰ ποιήματα μηδ' ἱστορίαν ἀπ' αὐτῶν ζητεῖν* (Strabo I 17 p. 25. Polyb. XXXIV 4, 4). Des Mythischen, das zum Wesen jeder Dichtung gehört (Strabo a. a. O. Polyb. 4, 1), ist bei Homer nur wenig (Strabo 15 p. 24. Polyb. 2, 9.[1]) Diesem Grundsatze entsprechend erklärt er die Sage von Aeolus (Strab. a. a. O. Polyb. 2, 5): *τὸν γὰρ Αἴολον προσημαίνοντα τοὺς ἔκπλους ἐν τοῖς κατὰ τὸν πορθμὸν τόποις ἀμφιδρόμοις οὖσι καὶ δυσέκπλοις διὰ τὰς παλιῤῥοίας, ταμίαν τε εἰρῆσθαι τῶν ἀνέμων καὶ βασιλέα νενομίσθαι φησί, καθάπερ Δαναὸν μὲν τὰ ὑδρεῖα τὰ ἐν Ἄργει παραδείξαντα, Ἀτρέα δὲ τοῦ ἡλίου τὸν ὑπεναντίον τῷ οὐρανῷ δρόμον, μάντεις τε καὶ ἱεροσκοπουμένους ἀποδείκνυσθαι βασιλέας.* Ebenso deuten ihm die Sagen von der Scylla und Charybdis auf bestimmte Vorgänge in der Wirklichkeit (Strabo p. 24f. Polyb. 2f.), und er nimmt lieber einen Fehler des Textes oder einen Irrthum des Dichters an (Polyb. 3, 12. Strabo 16 p. 25 und 7 p. 4), als dass er dessen Absicht historisch treu zu sein leugnete. Auch das Land der Lotophagen wusste er zu bezeichnen (Polyb. a. a. O.). Von der allegorischen Erklärung freilich, die alle Gestalten und Gegenstände des Mythos in Symbole von Begriffen verwandelte, finden wir keine Spur bei Polybius. Seine Weise die Mythen zu erklären gleicht der O. Müllers, insofern dieselbe der Creuzer-Welckerschen entgegengesetzt ist. Dies könnte man damit erklären wollen, dass die allegorische Weise der Erklärung mit der Geschichte und deren Erforschung schlechterdings nichts zu thun hat, in einem geschichtlichen Werke daher ignorirt werden konnte.

---

[1]) **Dass auch die Stoiker nicht anders urtheilten und Mythisches bei Homer anerkannten, sehen wir aus Epictet. diss. III 24, 18, wo auf den Einwand gegen das Odysseus-Ideal, *ἀλλ' Ὀδυσσεὺς ἐπεπόνθει πρὸς τὴν γυναῖκα καὶ ἔκλαιεν ἐπὶ πέτρας καθεζόμενος*, als Antwort gegeben wird *σὺ δ' Ὁμήρῳ πάντα προσέχεις, καὶ τοῖς μύθοις αὐτοῦ;***

Digitized by Google

Wahrscheinlicher ist mir aber, dass diese Erklärungsweise dem nüchternen und klaren Sinne des Polybius widerstrebte; und wirklich lässt sie sich auch schwer mit der anderen vereinigen, denn wer z. B. Scylla und Charybdis an bestimmte Punkte der wirklichen Welt verlegte, der konnte nicht gleichzeitig die eine für das Symbol der Ausschweifung, die andere für das der Schamlosigkeit erklären (Zeller III[a] 335). Ein Einwand gegen den Stoicismus des Polybius kann hierauf nicht begründet werden. Denn denselben Standpunkt den homerischen Mythen gegenüber nahmen nicht bloss Strabo und Krates, die doch ebenfalls Stoiker sein wollten, sondern nahm auch Posidonius ein.[1]) — Aus Homer haben ferner die Stoiker die Vorstellung geschöpft, dass Odysseus das Ideal eines Menschen sei und in der Absicht uns zu erbauen und zu belehren vom Dichter uns vorgeführt werde.[2]) Dieselbe

---

[1]) Vgl. überhaupt Strabo im ersten Buch, was Posidonius betrifft insbesondere c. 7 p. 4, denn wer das Steigen und Fallen der Wasser in der Charybdis auf Ebbe und Fluth bezog, konnte in der Charybdis nicht das Symbol eines moralischen Begriffes sehen. Dass Posidon kein Freund etymologischer Deutung war — und auf diese stützt sich doch hauptsächlich die allegorische Erklärung — habe ich schon Th. I S. 220 ff. zu zeigen versucht. — Aus Strabo I 7 p. 18 lässt sich vielleicht schliessen, dass die allegorische Erklärung mit Maass geübt neben der anderen bestehen kann; denn von Homer heisst es dort, dass er *μᾶλλόν γε τῶν ὕστερον μυθολογεῖται, οὐ πάντα τερατευόμενος, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν ἢ διασκευάζων ἢ δημαγωγῶν ἄλλα τε καὶ τὰ περὶ τὴν Ὀδυσσέως πλάνην.* Aber vielleicht sind auch die drei Participia *ἀλληγορῶν* u. s. w. Synonyma, und dann muss *ἀλληγορῶν* in einer andern Bedeutung als die wir damit zu verbinden pflegen, gefasst werden. Vgl. Zeller III[a] 323, 2.

[2]) Vgl. Zeller 334, 1. Horat. epist. I 2, 17: Rursus quid virtus et quid sapientia possit, Utile proposuit nobis exemplar Ulixen etc. Wie das Heraklesideal so scheint auch dieses bis in die Sophistenzeit zurückzureichen. Dies schliesse ich aus Plato Rep. III p. 390 B (Stob. ecl. II 64), wo er *ἀνὴρ ὁ σοφώτατος* genannt wird. Vgl. auch



Vorstellung begegnet uns auch bei Polybius IX 16, 1: ἢ καὶ τὸν ποιητὴν ἄν τις ἐπαινέσειεν, διότι παρεισάγει τὸν Ὀδυσ-

---

Plato Apol. 41 C. Hippias bei Plato Hipp. min. p. 304 C erklärt freilich Achilleus für den ἄριστος, Nestor für den σοφώτατος und Odysseus für den πολυτροπώτατος. Auch nach Isocrat. Panath. 72 ist Nestor ὁ φρονιμώτατος ἁπάντων τῶν κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον γενόμενος. Bei Athen. I 10 A und XI 490ª heisst derselbe σοφώτατος, er und Odysseus werden bei Athen. V 181 c φρονιμώτατοι genannt. Auch von Cicero Tuscul. V 7 werden aus dem heroischen Zeitalter als Weise herausgehoben Ulixes und Nestor. Sieht man die Worte genauer an „et jam heroicis aetatibus Ulixem et Nestorem accepimus et fuisse et habitos esse sapientis", so scheint es als wenn unter den Heroen nur diese beiden als Weise anerkannt werden sollten. Dies ist bei der Verehrung der Stoiker für Herakles auffallend. Vielleicht erklärt es sich daher, dass die Worte Ciceros, sobald man Tuscul. V 5 ff. mit Seneca ep. 90, 5 ff. vergleicht, sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf Posidon zurückführen lassen. Dem Ideal des Weisen, das unterrichteten und redegewandten Männern, wie Panätius und Posidonius waren, vorschwebte, mochten Odysseus und Nestor besser entsprechen als Herakles, der mehr der Heilige der Kyniker war. Dazu kommt, dass Posidonius Historiker war, und einem solchen konnte zwar die vielerfahrene Weisheit des Odysseus und Nestor als durch Homer bezeugt gelten, keineswegs aber die des Herakles. Denn diese letztere stützt sich auf eine allegorische Auslegung, die, worauf ich schon hinwies, auch Posidonius und wohl überhaupt der Schule des Krates zu weit ging. Sah man aber von dieser allegorischen Deutung ab (der übrigens wie Heraclit alleg. Hom. c. 33 ff. zeigt, Homer auch nur eine geringe Ausbeute lieferte), so konnte man als historisches Zeugniss für die Weisheit des Herakles nur eine einzige homerische Stelle, die Worte φῶθ' Ἡρακλῆα μεγάλων ἐπιίστορα ἔργων (Od. 21, 26) verwenden, und das ist auch wirklich die einzige Stelle, die Strabo I 9 (καὶ τὸν Ἡρακλέα εἰκὸς ἀπὸ τῆς πολλῆς ἐμπειρίας τε καὶ ἱστορίας λεχθῆναι „μεγάλων κτλ.") zu diesem Zwecke benutzt hat. Dass Posidon die allegorische Auslegung, speciell des Heraklesmythos, nicht anerkannte, wenn er vielleicht auch ihre Verwendung zu didaktischen Zwecken billigte, kann man aus Strabo III 170 schliessen, da nach dem Zusammenhang dieser Stelle Posidon zu denen gehört, die in Herakles einen uralten Heerführer,

Digitized by Google

σέα, τὸν ἡγεμονικώτατον ἄνδρα, τεκμαιρόμενον ἐκ τῶν ἄστρων οὐ μόνον τὰ κατὰ τοὺς πλοῦς ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐν τῇ γῇ πράξεις und XII 27, 10: *ἐκεῖνος* (sc. *Ὅμηρος*) *γὰρ βουλόμενος ὑποδεικνύειν ἡμῖν οἷον δεῖ τὸν ἄνδρα τὸν πραγματικὸν εἶναι, προθέμενος τὸ τοῦ Ὀδυσσέως πρόσωπον λέγει πως οὕτως κτλ.*[1])

---

also eine halbhistorische Persönlichkeit, nicht ein blosses Symbol der Weisheit sahen. Andere, wie es scheint sich an die Unterscheidung eines doppelten Herakles anlehnend die wir bei Diodor bibl. I 24 (vgl. damit Sext. Emp. adv. dogm. III 35 f.) finden, suchten zwischen beiden Ansichten zu vermitteln. So theilt Cornutus de nat. deor. c. 31 den Inhalt der Heraklessage zwischen dem Gott und dem Heros dieses Namens. Den letzteren fasst er wie Posidonius als *στρατηγός*. Die euhemeristische Auffassung des Herakles findet sich auch bei Cicero de off. III 25, de nat. deor. II 62. Cornutus muss hier diese stoischen Anhänger des Euhemerismus im Sinne gehabt haben (Villoison und nach ihm Osann lassen ihn freilich bei der Erklärung der Worte *ὑπὸ νεωτέρας ἱστορίας* an Euhemeros zunächst denken. Aber diese *νεωτ. ἱστ.* hat überhaupt mit jüngeren Historikern nichts zu thun, sondern steht nur im Gegensatz zur *παλαιὰ θεολογία*), sonst hätte er sich nicht solche Mühe gegeben ihre Auffassung mit der symbolischen in Einklang zu bringen. Dass übrigens die Unterscheidung eines doppelten Herakles, wie sie Cornutus vornimmt, nicht mit der, welche Diodor a. a. O. gibt, identisch ist, bedarf nur eines Hinweises. Bezeichnend sind die Worte, mit denen Cornutus, nachdem er einige Theile der Heraklessage dem Gotte zugesprochen hat, schliesst: *τοὺς δὲ δώδεκα ἄθλους ἐνδέχεται μὲν ἀναγαγεῖν οὐκ ἀλλοτρίως ἐπὶ τὸν θεόν, ὡς καὶ Κλεάνθης ἐποίησεν· οὐ δεῖν* (?) *δὲ δοκεῖ πανταχοῦ εὑρεσιλογίαν* (so st. *εὑρεσιλόγον*) *πρεσβεύειν.* Es gab also Stoiker, und vielleicht gehörte dazu auch Kleanthes, die den ganzen Heraklesmythos in eine Allegorie der Tugend und ihrer Erscheinungen verflüchtigten. Die ältere ausschliesslich symbolische Auffassung des Herakles, nach der dieser als das Ideal des Weisen und die Verkörperung aller Tugend erschien, ist noch bei Heraclit alleg. Hom. c. 33 ff. erhalten. Derselbe Gegensatz tritt auch in der Auffassung des Odysseusmythos innerhalb der stoischen Schule hervor.

[1]) Womit Horat. epist. I 2, 19 ff. zu vergleichen ist




Digitized by Google

Bisher haben wir nichts bei Polybius gefunden, das mit der allgemein stoischen Welt- und Lebensansicht nicht im Einklang stand.[1]) Seine religiösen Ansichten waren stoisch sowohl in dem Glauben an eine höhere über dem menschlichen Treiben waltende Macht wie in der Kritik, die er an der Mythologie übte. In dem Sinne wie das Volk diese Mythologie verstand, konnte er sie nicht verstehen und daher auch den aus ihr entsprungenen Formen des religiösen Cultus nicht den Werth und die Realität beilegen, die sie in der Meinung der Masse besassen. Trotzdem war er bereit dieser Meinung der Masse sich zu fügen und wie sie durch Gebet und Opfer nach der Gunst der Götter zu streben. XXXVII 9, 3: *διόπερ εἰκότως περὶ τῶν τοιούτων ἀκολουθοῦντες ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις διὰ τὴν ἀπορίαν, ἱκετεύοντες καὶ θύοντες ἐξιλασκόμενοι τὸ θεῖον, πέμπομεν ἐρησόμενοι τοὺς θεοὺς τί ποτ' ἂν ἢ λέγουσιν ἢ πράττουσιν ἡμῖν ἄμεινον εἴη καὶ γένοιτο παῦλα τῶν εἰωθότων κακῶν.* Es war dies nicht Feigheit, wie bei den Epikureern, die um in ihrer Ruhe nicht gestört zu werden, sich äusserlich den religiösen Bräuchen fügten die sie im Herzen verachteten, sondern die feste Ueberzeugung, dass die Masse des Volkes für eine aufgeklärte Religion noch nicht reif sei und mit den gewöhn-

---

[1]) Auch aus dem von Gellius VI 14, 8 aufbewahrten Urtheil des Rutilius und Polybius, oder vielmehr dieses letzteren, der allein als Augen- und Ohrenzeuge sprechen konnte, über den verschiedenen rednerischen Charakter der drei in Rom als Gesandte anwesenden Philosophen meint man die Vorliebe für den Stoiker herauszuhören: tum admirationi fuisse ajunt Rutilius et Polybius philosophorum trium sui cujusque generis facundiam. violenta, inquiunt, et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria. Aus dem Munde eines Mannes wie Polybius, der selber so maassvoll und nüchtern war, muss das „modesta et sobria“ wie das höchste Lob klingen.

Digitized by Google

lichen Vorstellungen von den Göttern jeden sittlichen Halt, jeden Zügel ihrer Leidenschaften und Begierden verlieren würde. Obgleich er daher die *δεισιδαιμονία* für einen Irrthum hielt, so ist doch nach seiner Ansicht dieser praktisch nothwendig: *εἰ μὲν γὰρ ἦν σοφῶν ἀνδρῶν πολίτευμα συναγαγεῖν* [1]), *ἴσως οὐδὲν ἦν ἀναγκαῖος ὁ τοιοῦτος τρόπος· ἐπεὶ δὲ πᾶν πλῆθός ἐστιν ἐλαφρὸν καὶ πλῆρες ἐπιθυμιῶν παρανόμων, ὀργῆς ἀλόγου, θυμοῦ βιαίου, λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις· καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν. διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσί μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ᾅδου διαλήψεις οὐκ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν, πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῇ καὶ ἀλόγως ἐκβάλλειν αὐτά* (VI 56, 10 f.). Er hat daher auch nichts dawider, dass der Historiker gelegentlich eine Wundergeschichte erzähle, nur soll er darin nicht übertreiben, wie er dies in einem einzelnen Falle Theopomp zum Vorwurf macht XVI 12, 9: *ὅσα μὲν οὖν συντείνει πρὸς τὸ διασῴζειν τὴν τοῦ πλήθους εὐσέβειαν πρὸς τὸ θεῖον, δοτέον ἐστὶ συγγνώμην ἐνίοις τῶν συγγραφέων τερατευομένοις καὶ λογοποιοῦσι περὶ τὰ τοιαῦτα· τὸ δ' ὑπεραῖρον οὐ συγχωρητέον.* Dass er in dieser Weise die Theorie nicht rein durchzuführen suchte, sondern der Praxis und dem Leben Zugeständnisse machte, das zeigt ihn zwar nicht als Kyniker, desto mehr aber als Stoiker. Denn auch Seneca, so sehr er gegen die gemeine Art der Gottesverehrung eifert, fordert doch, dass man sie dem Volk zu Liebe mitmachen solle (fr. 33

---

[1]) Nachdem wir zwischen Polybius und den Stoikern schon so viel Berührungspunkte entdeckt haben, liegt es nahe, obwohl es keineswegs nothwendig ist, auch in diesen Worten eine Beziehung auf die kynische Form des Idealstaates, die auch Zeno in seiner *πολιτεία* zu Grunde gelegt hatte, zu finden. Denn dieser Staat sollte aus Weisen bestehen und hier war, wie es scheint, auch die äussere Götterverehrung aufgehoben Zeller III^a 312, 3 vgl. auch II^a 278, 4.



u. 39 Zeller III[a] 314, 1), und Epiktet tadelt diejenigen, die ihren Zweifel gegen die Religion zu laut äussern und dadurch die Unschuldigen und Unerfahrenen verderben, die Verbrecher aber in ihrem Treiben nur bestärken (diss. II 20, 33 f. Zeller III[a] 312, 1). Doch kann man diese beiden Zeugen, da sie streng genommen nur für den Stoicismus nach der Zeit des Polybius beweisen, preisgeben. Ein Ausfluss des älteren Stoicismus scheint dagegen zu sein Diog. VII 119: *ἀλλὰ μὴν καὶ θύσειν αὐτοὺς* (sc. *τοὺς σοφούς*) *θεοῖς ἁγνοὺς θ' ὑπάρχειν — — — μόνους θ' ἱερέας τοὺς σοφούς· ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν, ἱδρύσεων, καθαρμῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν πρὸς θεοὺς οἰκείων*, und bestimmter auf zwei Schüler des Panätius, Posidonius und Hekaton zurückgeführt wird bei Diog. 124 der Satz: *καὶ εὔξεται ὁ σοφὸς αἰτούμενος τα ἀγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν*. Obgleich hier die Gründe nicht angegeben sind, so hat doch diese ganze äussere Verehrung der Götter durch Gebet, Opfer und dergleichen nur dann einen Sinn, wenn sie durch jene praktische Rücksicht eingegeben wurde; in der Consequenz der stoischen Weltansicht lag sie nicht nur nicht, sondern widersprach dem Fatalismus derselben. Kein Zweifel also dass Polybius, indem er die Wahrheit der Volksreligion bestritt, ihren Nutzen für das Leben aber anerkannte, damit abermals seinen Stoicismus bewährte und nicht bloss Ansichten aussprach, wie sie bei den römischen Grossen und insbesondere im Scipionischen Kreise beliebt waren. Aber freilich, Polybius und seine römischen Freunde trieben die Heuchelei zu politischen Zwecken noch weiter. Nicht bloss dass sie die Formen der Staatsreligion schonten, sie hielten es nicht für unrecht auch den Aberglauben des Volkes zur Beförderung politischer Zwecke zu benutzen. So ist Polybius völlig einverstanden damit, dass der ältere Scipio Africanus für seine Unternehmungen sich nicht so sehr auf seine eigenen An- und Absichten sondern

Digitized by Google

auf die Eingebung der Götter berief, wie sie ihm durch Traumgesichte und Stimmen zu Theil geworden sei. Ebenso wenig hält er es für denkbar, dass ein Staatsmann wie Lykurg so abergläubisch gewesen sei um bei seiner Gesetzgebung auf den Rath der Pythia zu hören;[1]) wenn er dies trotzdem vorgegeben habe, so sei dies nur geschehen um seinem Werke dadurch desto leichter Eingang zu verschaffen, X 2 ff. Hier spricht sich der Zweifel nicht gegen die Religion überhaupt, sondern insbesondere gegen die damit eng verbundene Mantik aus. Der Glaube an die Möglichkeit der Mantik war aber ein so wichtiges Stück des stoischen Systems, hing mit wesentlichen Theilen desselben wie dem von der göttlichen Vorsehung, ja dem Glauben an die Existenz der Götter so eng zusammen, dass Cicero ihn einmal die feste Burg der Stoiker nennen konnte (de divin. I 6, 10). Polybius aber hat den Ergebnissen dieser von den übrigen Stoikern so hochgehaltenen Kunst die stärksten Zweifel entgegengesetzt. Das zeigen nicht bloss die angeführten Worte sondern auch IX 19, 1 ff., wo der Aberglaube des Nikias,

[1]) Um recht zu sehen, wie auffallend diese Aeusserung im Munde eines Stoikers ist, vergleiche man was Cicero seinen Bruder als Vertreter der Stoiker sagen lässt de divin. I 37: age, barbari vani atque fallaces: num etiam Grajorum historia mentita est? quae Croeso Pythius Apollo, ut de naturali divinatione dicam, quae Atheniensibus, quae Lacedaemoniis, quae Tegeatis, quae Argivis, quae Corinthiis responderit quis ignorat? conlegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste, quae quia nota tibi sunt, relinquo; defendo unum hoc: numquam illud oraclum Delphis tam celebre et tam clarum fuisset neque tantis donis refertum omnium populorum atque regum, nisi omnis aetas oraclorum illorum veritatem esset experta. Dass das Orakel zu seiner Zeit verhältnissmässig nur noch wenig leistete, leugnet er nicht; aber diese Zeit ist auch nicht die alte Zeit, die Zeit Lykurgs, da es noch in seiner Blüthe stand.

Digitized by Google

der sich an eine plötzlich eingetretene Mondfinsterniss hing, den schärfsten Tadel erfährt und dem Feldherrn eben deshalb, damit er sich von solcher leeren Furcht befreien könne, eine gewisse Kenntniss der Astronomie angerathen wird. Eine Abweichung von der ächt stoischen Lehre liegt hier ohne Zweifel vor, und es kann nur die Frage sein, welche Ursache dieselbe herbeigeführt hat. Oder eigentlich es kann auch dies nicht die Frage sein. Denn wenn man schon zuerst an die Einwirkung des Scipionischen Kreises denken wollte, so hat doch diese Vermuthung ausserordentlich geringe Wahrscheinlichkeit gegenüber der anderen, dass Polybius hier den Einfluss eines griechischen Stoikers erfahren hat, den seines Zeitgenossen Panätius, der ebenfalls zum Scipionischen Kreise gehörte und der einzige Stoiker ist, von dem wir wissen dass er den stoischen Glauben an die Mantik in seinem ganzen Umfange bestritt.[1])

Wenn wir so Polybius nicht bloss im Allgemeinen als Stoiker fassen sondern insbesondere als einen solchen von

[1]) Dass dergleichen Gedanken auch sonst unter den Stoikern jener Zeit sich regten und Platz griffen, ersehen wir aus dem Verhalten des Stoikers C. Blossius (Zeller III^{a} 47, 1. 534, 3) aus Cuma, der in Athen mit Antipater bekannt geworden war. Denn nach Plut. Tib. Gracch. 17 war er es, der Tiberius Gracchus am Tag der Katastrophe bestärkte trotz der warnenden unglücklichen Vorzeichen auf das Capitol zu gehen. *Μικρὸν δὲ αὐτοῦ προελθόντος*, erzählt Plutarch, *ὤφθησαν ὑπὲρ κεράμου μαχόμενοι κόρακες ἐν ἀριστερᾷ· καὶ πολλῶν, ὡς εἰκὸς, ἀνθρώπων παρερχομένων κατ' αὐτὸν τὸν Τιβέριον λίθος ἀπωσθεὶς ὑπὸ θατέρου τῶν κοράκων ἔπεσε παρὰ τὸν πόδα. Τοῦτο καὶ τοὺς θρασυτάτους τῶν περὶ αὐτὸν ἐπέστησεν· ἀλλὰ Βλόσσιος ὁ Κυμαῖος παρὼν αἰσχύνην ἔφη καὶ κατήφειαν εἶναι πολλήν, εἰ Τιβέριος, Γράκχου μὲν υἱός, Ἀφρικανοῦ δὲ Σκηπίωνος θυγατριδοῦς, προστάτης δὲ τοῦ Ῥωμαίων δήμου, κόρακα δείσας οὐχ ὑπακούσει τοῖς πολίταις καλοῦσι.* Dass er den Glauben an die Mantik nicht hatte, müssen wir daraus schliessen. Wenn er trotzdem nicht unter den stoischen Bestreitern der Mantik genannt wird, sondern nur Pa-

Digitized by Google

der Richtung des Panätius, so fällt auch auf Anderes, was im Verlauf der Untersuchung zu seiner Charakteristik bemerkt worden ist, ein neues Licht.[1]) Zu Gunsten seines Stoicismus ist geltend gemacht worden, dass er der Wissenschaft nur um ihres praktischen Nutzens willen einen Werth

---

nätius, so mag dies darin seinen Grund haben, dass dieser der Einzige war, der diese ketzerischen Zweifel in einer Schrift zusammenhängend dargelegt und wissenschaftlich begründet hatte. Zur Charakteristik der philosophischen Richtung des Blossius hätte der von Plutarch erzählte Vorfall aber doch verwerthet werden können. — Zum Beweise, dass die Zweifel an der Mantik sich überhaupt in dem weiten Kreise derer regten, die an Panätius sich anschlossen, mag noch erwähnt werden, dass auch Skylax von Halikarnassos, der Freund des Panätius, dieselben theilte, wenigstens soweit sie den chaldäischen Aberglauben betrafen. Cicero de divin. II 88 hat diese Nachricht wohl ebenfalls der Schrift des Panätius entnommen, der so gut, wie er auf das Urtheil von Anchialus und Kassander Werth legte, auch auf Skylax sich berufen konnte, der auch ein ausgezeichneter Astronom und daher in dieser Frage Autorität war.

[1]) So könnte man Einen, dem Polybius' Bestreitung des vulgären Götterglaubens über das Maass des hierin von den Stoikern Geleisteten hinauszugehen schiene, auf Epiphanius adv. haeres. III 9 (van Lynden de Panaetio S. 73) verweisen: *Παναίτιος ὁ Ῥόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω, καὶ τῆς μαντείας κατ' οὐδὲν ἐπεστρέφετο· καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῄρει· ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.* Empfohlen wird die hierin über Panätius' Stellung zu den Göttern des Volks enthaltene Nachricht dadurch, weil dann in dieser Frage zwischen ihm und den übrigen Stoikern dasselbe Verhältniss bestanden haben würde wie in der über die Mantik; denn während die übrigen Stoiker die Mantik philosophisch zu rechtfertigen suchten, bestritt sie Panätius schlechthin, und ebenso würde er nach Epiphanius die Götter, die die anderen Stoiker durch die Allegorie zu retten suchten, einfach geleugnet haben. Wie sehr dies mit der Ansicht, die wir bei Polybius zu erkennen glauben, übereinstimmt, liegt auf der Hand. Wäre nur der Zeuge, dem wir diese interessante Nachricht verdanken, nicht der Schlechteste, der sich denken lässt!



beilegte, und insofern als es sich zunächst um den Nachweis handelte, dass er nicht zu den Peripatetikern gehörte, war dieser Grund auch schlagend. Bei näherem Zusehen aber lässt sich nicht verkennen, dass auch die Stoiker sich mit Fragen beschäftigten, die mit dem praktischen Leben in geringem oder gar keinem Zusammenhange standen und deren Erörterung daher keineswegs im Sinne des Polybius sein konnte, wie z. B. über das höchste Gut und das Ideal des Weisen, auf deren Verwirklichung die Stoiker wenigstens jener Zeit nicht mehr hofften. Um so mehr musste ihm Panätius zusagen, in dessen ganzer philosophischer Thätigkeit sich das Streben die stoische Theorie mit der Praxis und der Wirklichkeit auszusöhnen nicht verkennen lässt: daher milderte er die Schroffheit der stoischen Moral; daher erörterte er in seinen Schriften, wie es scheint, nur solche Fragen, die mit dem Leben und der Praxis in nahem Zusammenhange stehen, wie die Titel *περὶ εὐθυμίας, περὶ προνοίας* und besonders *περὶ τοῦ καθήκοντος* zeigen und worauf auch was wir über den Brief an Tubero und das Vorhandensein einer politischen Schrift erfahren, schliessen lässt. Mit Panätius musste ihn ferner auch das Interesse für historische Studien verknüpfen. Und wie vielleicht gerade hierdurch Panätius' Geist freier geworden war, dass er die Schranken des einseitigen Stoicismus durchbrechend seinen bewundernden Blick auf Platon und Aristoteles richtete, so haben wir schon gesehen, dass auch Polybius mit den Schriften nicht-stoischer Philosophen, des Platon, Aristoteles und der Peripatetiker[1]) vertraut ist, dass er sich des Aristoteles gegen Timäus annimmt und dass er auch gegen den platonischen Idealstaat

[1]) Dass Polybius den Dikäarch, den Panätius sehr hoch stellte (Cicero de fin. IV 79 vgl. van Lynden de Panaetio S. 106), weniger günstig beurtheilte, wird man gegen das angenommene Verhältniss beider Männer nicht geltend machen.

Digitized by Google

als blosses Ideal nichts einzuwenden hat. Besonders charakteristisch ist aber das Urtheil, welches Polybius über die Akademie fällt (XII 26 c). Wenn er die unnützen Spitzfindigkeiten tadelt, in die sich diese Schule zu seiner Zeit verloren hatte, so dürfen wir auch ohne äussere Zeugnisse für uns zu haben dreist behaupten, dass dies vollständig im Sinne des Panätius ist. Ebenso aber ist es im Sinne des Panätius, der gegen das stoische Dogma vom Weltuntergang seine Bedenken hatte, der den Glauben an die Mantik bestritt, wenn Polybius an derselben Stelle einem maassvollen Skepticismus das Wort redet (*ἐξ ὧν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς παραδοξολογίας εἰς διαβολὴν ἤχασι τὴν ὅλην αἵρεσιν, ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπιστίαν ἦχθαι*). Beiden Männern ist auch gemein, dass sie diesen Skepticismus auf das Gebiet der historischen Forschung übertrugen und durch kritischen Geist sich hier vor Andern auszeichneten. Was von Panätius hierher gehört, ist längst bekannt und zusammengestellt worden. Für Polybius ist in dieser Hinsicht charakteristisch, wie genau er zwischen Wahrheit und Wahrscheinlichkeit scheidet XII 7, 4: *ὅτι μὲν οὖν ἀμφότεροι κατὰ τὸν εἰκότα λόγον πεποίηνται τὴν ἐπιχείρησιν, καὶ διότι πλείους εἰσὶ πιθανότητες ἐν τῇ κατ' Ἀριστοτέλην ἱστορίᾳ, δοκῶ, πᾶς ἄν τις ἐκ τῶν εἰρημένων ὁμολογήσειεν· ἀληθὲς μέντοι γε καὶ καθάπαξ διαστεῖλαι περί τινος οὐδὲν ἔστιν ἐν τούτοις.* Dieselbe kritische Behutsamkeit spricht aus dem was er XXIX 5 über die Grenzen der historischen Darstellung bemerkt: *ὑπὲρ ὧν ἔγωγε διηπόρηκα τί δεῖ ποιεῖν· τό τε γὰρ γράφειν κατὰ μέρος ὑπὲρ τοιούτων ἀκριβολογούμενον ἃ δι' ἀπορρήτων πρὸς αὐτοὺς οἱ βασιλεῖς ἔπραττον εὐεπίληπτον ἐφαίνετο καὶ τελέως ἐπισφαλές, τό τε παρασιωπῆσαι πάλιν ὁλοσχερῶς τὸ δοκοῦν πραγματικώτατον ἐν τῷ πολέμῳ τούτῳ γεγονέναι, καὶ δι' οὗ πολλὰ τῶν ὕστερον ἀπορουμένων γνωρίμους ἔσχε τὰς αἰτίας, τε-*



τινὸς ἀργίας ἐδόκει μοι σημεῖον εἶναι καὶ τῆς πάσης ας· οὐ μὴν ἀλλὰ κατηνέχθην ἐπὶ τὸ γράφειν κεφα-ῶς τὸ δοκοῦν, καὶ δι᾽ ὧν εἰκότων καὶ σημείων ἐπὶ ἐγενόμην τῆς γνώμης, ὑπάρχων κατὰ τοὺς αὐτοὺς ς καὶ μᾶλλον ἑτέρων ἐκπληττόμενος ἕκαστα τῶν γε-ων. Dass diese Kritik gelegentlich von Panätius über-in ihr Gegentheil umschlug ist anerkannt und erhellt ner Athetese des platonischen Phädon[1]), aus der ge-nen Beziehung des Sokrates in den Fröschen des hanes auf einen andern als den Philosophen, und aus

[1]) Denn trotz Zellers Widerspruch glaube ich daran festhalten en, dass wir kein Recht haben eine Nachricht, die in sich ichts Unmögliches enthält und mit keinem anderen Zeugniss rspruch steht, lediglich deshalb zu verwerfen, weil sie zu-Weise nur durch die Vermittelung später Schriftsteller auf ommen ist. Die Wahrscheinlichkeit, dass zu einem späten zuverlässigen Schriftsteller sich eine richtige Nachricht ver-hat, ist doch ebenso gross als dass in dem verworrenen Vor-eines Menschen aus einer Bestreitung der Unsterblichkeits-latons eine Bestreitung der Aechtheit des sie enthaltenden geworden sei. Ja streng genommen ist nicht einmal diese ng des Irrthums zulässig, da das Epigramm auf den Phädon klich zwischen der Behauptung der Unächtheit und der Leug-r Unsterblichkeit unterscheidet:

Ἀλλὰ νόθον μ᾽ ἐτέλεσσε Παναίτιος ὅς ῥ᾽ ἐτάλασσε
Καὶ ψυχὴν θνητὴν κἀμὲ νόθον τελέσαι.

alls kann man, dass Panätius die im Phädon vorgetragene on der Unsterblichkeit für eine ächt platonische gehalten habe, ero Tuscul. I 79 schliessen: credamus igitur Panaetio a Pla-o dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sa-imum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum ap-hujus hanc unam sententiam de immortalitate animorum non Allerdings kann Panätius nicht in der Meinung gewesen sein tons Ansicht abzuweichen und sie zu bestreiten, wenn er die von der persönlichen Unsterblichkeit nur im Phädon vorfand. Dialog aber nicht als platonisch anerkannte. Aber wer sagt

Digitized by Google

der radicalen Verwerfung der sokratischen Dialoge, bei der wir nach den andern Proben seiner Kritik keineswegs uns beruhigen dürfen (vgl. dazu Entw. d. stoisch. Phil. S. 360 ff.). In derselben Weise wie hiernach Panätius dem allgemeinen Schicksal grosser und kühner Kritiker verfallend bisweilen das rechte Maass der Kritik überschritten hat, sehen wir auch Polybius einmal auf Grund seiner Ansichten von der Charybdis nur darüber zweifeln, ob er Homer einen Irrthum Schuld geben oder aller Ueberlieferung zum Trotz eine Verderbniss des Textes annehmen soll XXXIV 3, 9: *ἔκ τε δὴ τῶν τοιούτων εἰκάζοι τις ἄν*, sagte er nach Strabo, *περὶ Σικελίαν γενέσθαι τὴν πλάνην κατὰ τὸν Ὅμηρον, ὅτι τῇ Σκύλλῃ προςῆψε τὴν τοιαύτην θήραν ἣ μάλιστ' ἐπιχώριός ἐστι τῷ Σκυλλαίῳ, καὶ ἐκ τῶν περὶ τῆς Χαρύβδεως λεγομένων ὁμοίων τοῖς περὶ τοῦ πορθμοῦ πάθεσιν. τὸ δὲ*

τρὶς μὲν γάρ τ' ἀνίησιν

ἀντὶ τοῦ δὶς γραφικὸν εἶναι ἁμάρτημα ἢ ἱστορικόν.[1])

uns denn, dass Panätius diese Lehre als eine platonische bestritten habe? Aus Ciceros Worten ergibt sich nur so viel, dass er überhaupt die Unsterblichkeit bestritt, und nicht mehr ergibt sich auch aus der folgenden Begründung, die ihre Spitze keineswegs, wie man doch erwarten müsste, gerade gegen die im Phädon vorgetragenen Beweise kehrt. Corssen zu Anfang seiner Abhandlung de Posidonio Rhodio, der die Ciceronischen Worte in der angegebenen Weise verwerthen wollte, hat ganz vergessen, dass es eben Ciceros Worte sind, und dass also wenn Cicero davon spricht, Panätius sei von Platons Ansicht abgewichen und Panätius habe Platons Lehre von der Unsterblichkeit bestritten, dies in Ciceros Sinne gesagt sein kann und keinen Schluss auf Panätius' Meinung über die Aechtheit des Phädon gestattet.

[1]) Vgl. XII 4ª, 3 f., wo er eine Stelle aus Ephorus emendirt und dadurch den Angriff des Timäus gegenstandslos macht. Ich führe dies nur als neuen Beweis an, dass Polybius ebenso wenig wie Panätius, der sich um die attische Form des Plusquamperfekts bei Platon kümmerte, die Wortkritik verschmäht hat.


by Google

Die zuletzt hervorgehobenen Punkte sind der Art, dass sie sowohl auf eine ursprüngliche Wahlverwandtschaft beider Naturen wie auf eine Beeinflussung der einen durch die andere schliessen lassen.[1]) Eine eigentliche Ueberlieferung darüber, dass Polybius, um es roh auszudrücken, ein Schüler des Panätius war, haben wir zwar nicht;[2]) ich glaube aber, dass im Wesentlichen die dem Werke des Historikers aufgedrückten Spuren dieses Verhältnisses uns eine solche Ueberlieferung ersetzen. Als sich schon früher einmal schüchtern die Meinung hervorwagte, Polybius sei durch Panätius beeinflusst worden, da glaubte man dieselbe widerlegt zu haben, indem man darauf hinwies, dass Polybius der ältere Zeitgenosse war (van Lynden de Panaetio S. 40). So lange die Behauptung selber nur leicht oder vielmehr nicht begründet war, mochte auch diese Widerlegung genügend sein; jetzt ist sie das nicht mehr, da, wie nicht erst bewiesen

---

[1]) Ich trage noch nach, dass in der Eintheilung der Wissenschaft Polybius dasselbe Princip zu Grunde legte, wie Tauriskos, der Schüler des Krates. Nach Sext. Emp. adv. math. I 248 theilte der letztere die *κριτική* in drei Theile, *λογικόν, τριβικόν* und *ἱστορικόν* (vgl. Steinthal Gesch. der Sprachwissensch. S. 545); damit lässt sich vergleichen Polybius' Eintheilung der Feldherrnkunst in *τὰ ἐκ τριβῆς, τὰ ἐξ ἱστορίας* und *τὰ κατ' ἐμπειρίαν μεθοδικήν* IX 14. Diese Bemerkung ist hier deshalb am Platze, weil auch Panätius ein Schüler des Krates war.

[2]) Man kann kaum hierher ziehen, dass nach Cicero de rep I 21, 34 Polybius bei politisch-philosophischen Erörterungen des Panätius anwesend war: memineram persaepe te (Scipio ist gemeint) cum Panaetio disserere solitum coram Polybio duobus Graeciae vel peritissimis rerum civilium multaque conlegere ac docere optimum longe statum civitatis esse eum, quem majores nostri nobis reliquissent. Diese Worte gestatten übrigens wohl keine andere Auffassung als dass Panätius ebenso wie Polybius von den Vorzügen der römischen Staatsverfassung durchdrungen war.

Digitized by Google

zu werden braucht, ein Einfluss des Jüngeren auf den Aelteren nicht ausgeschlossen ist. —

Was bisher über Polybius' Stellung zur Philosophie bemerkt worden ist, genügt zwar um zu zeigen, dass er sich zur stoischen Lehre bekannte. Doch würde dieses Ergebniss wenig bedeuten, wenn der Philosoph in Polybius gleichgiltig neben dem Geschichtschreiber gestanden hätte ohne denselben in einer oder der anderen Weise zu beeinflussen, wenn die Geschichtschreibung sein eigentlicher Beruf, die Philosophie nur die dilettantische Beschäftigung seiner Mussestunden gewesen wäre. Der Geistesart des Polybius, soweit wir sie noch zu erkennen vermögen, würde dies freilich wenig entsprechen, da er alle Wissenschaft und die Beschäftigung mit ihr nur insoweit schätzt als sie Nutzen bringt und einen bestimmten praktischen Zweck hat, alles was hierüber hinaus geht aber für ein Zeichen von Schwatzhaftigkeit und Eitelkeit hält.[1]) Aber wer bürgt uns denn dafür, dass Polybius nicht einmal gegen das gefehlt hat, was er selbst für das Richtige erklärt? In diesem Falle scheint er es wirklich gethan zu haben. Denn wenn wir auch die Spuren seines Stoicismus durch sein ganzes Werk zerstreut fanden und sonach im Einzelnen seine Darstellung durch die Philosophie mannigfach beeinflusst worden ist, so bleibt von alledem der Kern seines Wesens als Historiker unberührt. Dass derselbe in seiner Richtung auf das Ganze, darin liegt, dass er Universalhistoriker nicht bloss war sondern mit Bewusstsein sein wollte, darüber kann kein Zweifel sein. Gerade aber was die Universalgeschichte betrifft, so hat er selbst als seinen Vorgänger

[1]) IX 20, 6: *ἐγὼ δὲ τὰ μὲν ἐκ περιττοῦ παρελκόμενα τοῖς ἐπιτηδεύμασι χάριν τῆς ἐν ἑκάστοις ἐπιφάσεως καὶ στωμυλίας πολύ τι μᾶλλον ἀποδοκιμάζων, παραπλησίως δὲ καὶ τὸ πόῤῥωτέρω τοῦ πρὸς τὴν χρείαν ἀνήκοντος ἐπιτάττειν, περὶ τἀναγκαῖα φιλοτιμότατός εἰμι καὶ σπουδάζων.*

darin Ephorus anerkannt.[1]) Und dass er dessen Beispiel gefolgt ist, möchte man auch daraus schliessen, dass er gelegentlichen Tadel im Einzelnen nicht ausgeschlossen gerade über diesen Historiker des Lobes voll ist[2]) und ihn gegen die unwürdigen Angriffe des Timäus aufs Lebhafteste vertheidigt. Bestätigt wird diese Vermuthung ferner dadurch, dass Polybius auch anderwärts von Ephorus abhängig zu sein scheint oder doch wenigstens mit ihm zusammentrifft. Dieselbe rationalisirende Mythenerklärung, die wir als Kennzeichen von Polybius' Stoicismus schon berührt haben, finden wir auch bei Ephorus wieder,[3]) auch von Ephorus wird sie auf Homer angewandt, und wie Polybius sehen wir auch ihn als Kritiker des homerischen Textes sich versuchen, wobei er ebenfalls ohne Rücksicht auf die Ueberlieferung sich lediglich durch sachliche Gründe leiten lässt.[4]) Auch darin dass er gern Betrachtungen in die Erzählung einflocht scheint

---

[1]) V 33, 1 f.: *Καίτοι γ' οὐκ ἀγνοῶ διότι καὶ πλείους ἕτεροι τῶν συγγραφέων τὴν αὐτὴν ἐμοὶ προεῖνται φωνήν, φάσκοντες τὰ καθόλου γράφειν καὶ μεγίστην τῶν προγεγονότων ἐπιβεβλῆσθαι πραγματείαν· περὶ ὧν ἐγώ, παραιτησάμενος Ἔφορον τὸν πρῶτον καὶ μόνον ἐπιβεβλημένον τὰ καθόλου γράφειν, τὸ μὲν πλείω λέγειν ἢ μνημονεύειν τινὸς τῶν ἄλλων ἐπ' ὀνόματος παρήσω, μέχρι δὲ τούτου μνησθήσομαι, διότι τῶν καθ' ἡμᾶς τινες γραφόντων ἱστορίαν ἐν τρισὶν ἢ τέτταρσιν ἐξηγησάμενοι σελίσιν ἡμῖν τὸν Ῥωμαίων καὶ Καρχηδονίων πόλεμον φασὶ τὰ καθόλου γράφειν.*

[2]) XII 28, 10: *ὁ γὰρ Ἔφορος παρ' ὅλην τὴν πραγματείαν θαυμάσιος ὢν καὶ κατὰ τὴν φράσιν καὶ κατὰ τὸν χειρισμὸν καὶ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν λημμάτων, δεινότατός ἐστιν ἐν ταῖς παρεκβάσεσι καὶ ταῖς ἀφ' αὑτοῦ γνωμολογίαις, καὶ συλλήβδην ὅταν που τὸν ἐπιμετροῦντα λόγον διατιθῆται, κατὰ δέ τινα συντυχίαν εὐχαριστότατα καὶ πιθανώτατα περὶ τῆς συγκρίσεως εἴρηκε τῆς τῶν ἱστοριογράφων καὶ λογογράφων.*

[3]) S. die Beispiele bei Müller fragm. hist. Graec. I S. LXII[a], 5.

[4]) Fr. 87 Müll. = Strabo XII 550.

Digitized by Google

ihn Polybius sich zum Muster genommen zu haben.[1]) Doch würde diese Uebereinstimmung an sich noch nicht von Belang sein; denn die zuletzt erwähnte bezieht sich auf die äussere Form, und welche Stellung er zu den Mythen nimmt ist zwar im Allgemeinen bei einem Historiker nicht gleichgiltig, bei einem Historiker aber, der die Geschichte seiner Zeit schreibt, doch nur ein Punkt von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger dagegen ist die Frage, die insbesondere Pöhlmann Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte S. 75 aufgeworfen hat, ob wir die enge Verbindung, in der wir bei Polybius Erdkunde und Geschichte finden, nicht auf eine Anregung durch Ephorus zurückführen sollen; und diese Frage wird man zum Theil wohl bejahen müssen. Fassen wir dies alles zusammen, so wird es wahrscheinlich, dass, soweit fremder Einfluss überhaupt mitgewirkt hat um Polybius zu dem zu machen was er als Historiker ist, dieser Einfluss der des Ephorus war. Auch hier müssen wir uns aber hüten, dass wir über dem Aehnlichen nicht das Verschiedene übersehen. Was sogleich die von Pöhlmann hervorgehobene enge Verbindung von Erdkunde und Geschichte betrifft, so gehört in denselben Kreis von Anschauungen diejenige, nach welcher zwischen der Natur des Landes und Volkes eine gewisse Uebereinstimmung stattfindet. Auch Polybius theilt diese Ansicht IV 21, 1: *ᾧ* (sc. *τῷ περιέχοντι*) *συνεξομοιοῦσθαι πεφύκαμεν πάντες ἄνθρωποι κατ' ἀνάγκην· οὐ γὰρ δι' ἄλλην, διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν κατὰ τὰς ἐθνικὰς καὶ τὰς ὁλοσχερεῖς διαστάσεις πλεῖστον ἀλλήλων διαφέρομεν ἤθεσί τε καὶ μορφαῖς καὶ χρώμασιν, ἔτι δὲ τῶν ἐπιτηδευμάτων τοῖς πλείστοις.* Auf diesen Umstand hat Pöhlmann a. a. O. S. 76 hingewiesen und gleichzeitig die Frage angeregt, die er S. 76

---

[1]) Vgl. über Ephorus Polyb. XII 28, 10.

Digitized by Google

zwar nicht entscheiden will, S. 57 f. aber geneigt ist zu bejahen, ob denselben Gedanken schon Ephorus ausgesprochen und benutzt hat. In diesem Falle wäre es allerdings wahrscheinlicher, dass Polybius sich auch hier an Ephorus angeschlossen hat, und nicht an einen der Aelteren, wie Plato, Aristoteles oder gar Hippokrates, bei denen wir denselben Gedanken finden. Nur eine Möglichkeit hat Pöhlmann ausser Acht gelassen, dass Polybius sich an keinen der Genannten, sondern an die Stoiker angeschlossen habe. Stellen, aus denen er dies hätte schliessen können, sind ihm nicht entgangen s. S. 57, 1. In Mitten der stoischen Darstellung lesen wir nämlich bei Cicero de nat. deor. II 17: an ne hoc quidem intellegimus omnia supera esse meliora, terram autem infimam, quam crassissimus circumfundat aër? ut ob eam ipsam causam, quod etiam quibusdam regionibus atque urbibus contingere videmus, hebetiora ut sint hominum ingenià propter caeli pleniorem naturam, hoc idem generi humano evenerit, quod in terra, hoc est in crassissima regione mundi, conlocati sint. 16, 42: etenim licet videre acutiora ingenia et ad intellegendum aptiora eorum, qui terras incolant eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum, qui utantur crasso caelo atque concreto; quin etiam cibo quo utare interesse aliquid ad mentis aciem putant: probabile est igitur praestantem intellegentiam in sideribus esse, quae et aetheriam partem mundi incolant et marinis terrenisque umoribus longo intervallo extenuatis alantur. Da diese beiden Stücke einem Abschnitte des Ciceronischen Werkes angehören, der aller Wahrscheinlichkeit nach von Posidonius herrührt, so folgt mit ebenso grosser Wahrscheinlichkeit, dass insbesondere Posidonius mit Polybius übereinstimmte. Wir besitzen ausserdem über Posidon das ausdrückliche Zeugniss Galens Hipp. et Plat. dogm. V S. 464 K.[1]), sodass über dessen Ansicht

[1]) Pöhlmann S. 78 ff.

Digitized by Google

kein Zweifel sein kann. Doch sind in Posidonius' Lehre zu viel fremde Elemente beigemischt als dass wir einen von ihm ausgesprochenen Satz ohne Weiteres für stoisch gelten lassen könnten. Derselbe Gedanke kehrt aber noch einmal wieder bei Cicero de fato 7: inter locorum naturas quid intersit videmus: alios esse salubris, alios pestilentis, in aliis pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici, crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes. Wie wir aus dem Zusammenhang ersehen, hatten sich die Stoiker seiner bedient um zu zeigen, wie auch unser Wollen und Handeln dem Fatum unterworfen sei. Der Stoiker aber, der hier zunächst als Vertreter dieses Gedankens erscheint, ist nicht Posidonius sondern Chrysipp. Das zeigen deutlich die den angeführten Worten vorausgehenden: Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur; cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequamur. Und dass derselben Ansicht auch Panätius war d. h. derjenige Stoiker, der mehr als die Anderen die Weltanschauung des Polybius beeinflusst hat, dürfen wir vermuthen aus Proclus zu Plato Tim. p. 50 B: *τὴν δὲ εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν τὴν τῶν φρονίμων οἰστικὴν Παναίτιος μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν ἐπὶ τῶν φαινομένων ἤκουσαν, ὡς τῆς Ἀττικῆς διὰ τὰς ὥρας τοῦ ἔτους εὖ κεκραμένας ἐπιτηδείως ἐχούσης πρὸς τὴν τῶν φρονίμων ἀνδρῶν ἀπογέννησιν.* Denn obgleich hier zunächst nur die Erklärung einer platonischen Stelle, nicht eine selbständige Meinungsäusserung des Panätius vorliegt,[1])

[1]) Nach dem Vorgange von van Lynden de Panaetio S. 73 sieht auch Zeller III[a] 560, 4 in dieser Erklärung das Fragment eines Com-

so ist doch, sobald es nicht ausdrücklich überliefert wird,

---

mentars zum Timäus. Nach dem Zusammenhange, in dem dieser Gedanke, wie wir gesehen haben, sonst von den Stoikern benutzt worden ist, die damit ihre Lehre von der göttlichen Vorsehung und vom Fatum zu stützen suchten, ist mir indessen wahrscheinlicher, dass er der Schrift *περὶ προνοίας* entnommen ist. Das Aussehen einer Erklärung der betreffenden platonischen Stelle trägt er überdies gar nicht. Diese platonische Stelle lautet Tim. p. 24 C folgendermaassen: *ταύτην οὖν δὴ τότε ξύμπασαν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατῴκισεν, ἐκλεξαμένη τὸν τόπον ἐν ᾧ γεγένησθε, τὴν εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν ἐν αὐτῷ κατιδοῦσα, ὅτι φρονιμωτάτους ἄνδρας οἴσοι.* Der Sinn dieser Worte ist so offenbar, dass er eine Erklärung nicht erfordert, und die angebliche Erklärung des Panätius stimmt mit dem Text so sehr überein, dass man zweifeln muss, ob, wer jenen nicht verstand, die Erklärung verstanden hätte. Erst in den Zeiten der Neuplatoniker konnte überhaupt von einer verschiedenen Auffassung der Worte die Rede sein und konnten dieselben so missverstanden werden, wie dies in folgenden Worten des Proclus geschieht (p. 50 A): *τήν τε οὖν ἐκλογὴν ἔνδοθεν καὶ ἀπὸ τῆς οὐσίας τῶν θεῶν γίγνεσθαι νομιστέον, ἀλλ' οὐ τοιαύτην, ὁποίαν ἐπὶ τῶν μερικῶν ψυχῶν ὁρῶμεν· ἡ μὲν γὰρ οὐσιώδης ἐστίν, ἡ δὲ κατὰ τὴν παροῦσαν ἀφορίζεται μόνως ζωήν, καὶ ἡ μὲν αἰώνιος, ἡ δὲ ἔγχρονος· καὶ δὴ καὶ τὸν τόπον οὐ τὴν γῆν οὐδὲ τὸν ἀέρα τοῦτον ἀκουστέον, ἀλλὰ πρὸ τούτων τὸ διάστημα τὸ ἀκίνητον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ὑπὸ τῶν θεῶν προσλαμπόμενον καὶ τοῖς τῆς δίκης κλήροις διῃρημένον. τὰ γὰρ ἔνυλα ταῦτα ποτὲ μὲν ἐπιτήδεια πρὸς μετοχήν ἐστι θεῶν, ποτὲ δὲ ἀνεπιτήδεια, καὶ δεῖ πρὸ τῶν ποτὲ μετεχόντων εἶναι τὰ ἀεὶ ὡσαύτως ἐξῃρτημένα τῶν θεῶν.* Ich vermuthe daher, dass das Citat des Panätius einem anderen Commentar, etwa dem des Posidonius entnommen ist. Derselbe konnte diese Stelle des Timäus sachlich erläutert, die darin ausgesprochene Ansicht vertheidigt und sich auf Panätius berufen haben, der mit Plato derselben Meinung gewesen sei; namentlich dann konnte ihm ein solches Berufen auf andere Autoritäten nöthig scheinen, wenn schon zu seiner Zeit der Einwand existirte, den später Longinus gegen die Wahrheit der platonischen Worte erhob (bei Procl. p. 50 B): *τοὐναντίον ὁρᾶται πολλή τις καὶ αὐχμῶν καὶ χειμώνων ἀσυμμετρία περὶ τόνδε τὸν τόπον.*

Digitized by Google

bei seinem Verhältniss zu Plato nicht anzunehmen,[1]) dass er selber über diesen Punkt anders geurtheilt habe. Auch in dem andern Falle, in dem Ephorus als der Vorgänger des Polybius erscheint, ist es gut etwas genauer zuzusehen und nicht ohne Weiteres darum, weil beide Universalgeschichte schrieben, Polybius zu einem Nachahmer des Ephorus zu machen. Als wenn Weltgeschichte und Weltgeschichte dasselbe wäre und nicht gerade die neueste Zeit uns Deutsche gelehrt hätte, wie verschieden die Aufgabe derselben gefasst werden kann! Darin freilich treffen die beiden hellenischen Historiker zusammen,[2]) dass sie der Liebe zu ihrer engeren Heimath[3]) unbeschadet ihren Blick über die engen Grenzen einer Stadt oder Landschaft hinaus auf das gesammte griechische Volk und seine Geschichte richteten und auch auf die Geschichte derjenigen nichtgriechischen Völker Rücksicht nahmen, die einmal in die der Griechen eingegriffen hatten. Und doch welcher Unterschied ist zwischen Beiden! Ephorus' Geschichte war ein buntes Gemälde, das durch die Fülle seines Inhaltes, die ausführliche Schilderung des Einzelnen, die eingestreuten Betrachtungen die Leser anlocken wollte,[4])

---

[1]) Cicero Tusc. I 79: quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, hujus (sc. Platonis) hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat (sc. Panaetius). Wir haben allen Grund diese Worte Ciceros im Wesentlichen für richtig zu halten.

[2]) Auch mit Herodot, den auffallender Weise Polybius auch bei dieser Gelegenheit nicht erwähnt. Vgl. darüber Nitzsch S. 106.

[3]) Polyb. IV 20 f. Ueber Ephorus vgl. Müller fragm. hist. I S LXI[b]. Blass Attische Bereds. II S. 398, 3 ff. 399, 3.

[4]) Strabo X 465: *ὁ ἐσπουδασμένως οὕτως ἐπαινέσας αὐτὸν Πολύβιος καὶ φήσας περὶ τῶν Ἑλληνικῶν καλῶς μὲν Εὔδοξον, κάλλιστα δ' Ἔφορον ἐξηγεῖσθαι περὶ κτίσεων, συγγενειῶν, μεταναστάσεων, ἀρχηγετῶν* (vgl. Polyb. IX 1, 4) und IX 422: *Ἔφορος δ' ᾧ τὸ πλεῖ-*



in dem sich nicht verleugnete, dass sein Urheber von der epideiktischen Rhetorik des Isokrates ausgegangen war.[1])

στον προσχρώμεθα διὰ τὴν περὶ ταῦτα ἐπιμέλειαν, welche Worte in einer Darstellung der Heiligthümer und Institutionen von Delphi stehen. — Dass Ephorus *δεινότατός ἐστιν ἐν ταῖς παρεκβάσεσι καὶ ταῖς ἀφ' αὑτοῦ γνωμολογίαις, καὶ συλλήβδην ὅταν που τὸν ἐπιμετροῦντα λόγον διατιθῆται*, sagt Polyb. XII 28, 10.

[1]) Dies ist wohl auch die Ursache, dass er die Linie der Wahrheit nicht immer so streng einzuhalten vermochte, als er versprochen hatte. Er liebte zu übertreiben (Müller fragm. hist. I S. LXIV[a]) und schon im Alterthum galt er deshalb selbst bei solchen, die wie Strabo sonst etwas auf ihn hielten, nicht für den zuverlässigsten (Müller S. LXIII[a]; vgl. auch Blass Att. Bereds. II S. 401 f.). — Mit diesem Charakter seiner Geschichtschreibung steht es ganz im Einklang, dass das Publicum, auf das er rechnete, vorzugsweise einerseits *φιλήκοοι* und dann *πολυπράγμονες καὶ περιττοὶ* waren. So verstehe ich nämlich Polyb. IX 1, 4: *τὸν μὲν γὰρ φιλήκοον ὁ γενεαλογικὸς τρόπος ἐπισπᾶται, τὸν δὲ πολυπράγμονα καὶ περιττὸν ὁ περὶ τὰς ἀποικίας καὶ κτίσεις καὶ συγγενείας, καθά που καὶ παρ' Ἐφόρῳ λέγεται*. Nitzsch S. 105 übersetzt die letzten Worte: „wie man's auch beim Ephorus liest". Er scheint also die Worte so verstanden zu haben, als ob sie bedeuteten, dass auch bei Ephorus von *γενεαλογίαι κτίσεις* u. s. w. die Rede sei. Sie bedeuten aber offenbar, dass auch Ephorus einmal, vermuthlich in einem seiner Proömien, dieselbe Ansicht geäussert habe, dass nämlich der *γενεαλογικὸς τρόπος* für den *φιλήκοος*, die *ἀποικίαι* u. s. w. für den *πολυπράγμων καὶ περιττὸς* ein Interesse hätten. Und wenn er auch *πολιτικοὶ* von seinen Lesern nicht ausschloss, so kann er sie doch auch nicht besonders und ausdrücklich berücksichtigt haben, da sonst Polybius, nachdem er Ephorus citirt hat, kaum hätte fortfahren können *τὸν δὲ πολιτικὸν ὁ περὶ τὰς πράξεις τῶν ἐθνῶν καὶ πόλεων καὶ δυναστῶν*. — Allerdings hatte Ephorus einmal die Gelegenheit benutzt die Eigenthümlichkeit der *ἱστορία* gegenüber den *ἐπιδεικτικοὶ λόγοι* in das rechte Licht zu setzen, und Polybius rühmt diese Vergleichung beider als eine der gelungensten Partieen des ganzen Werkes XII 28, 10 f., obgleich er, was bei einem Schriftsteller, der wie Polybius seine Worte mit Bedacht wählt und XII 7, 4 zwischen *πιθανὸν* (*εἰκός*) und *ἀληθὲς* unter-

Digitized by Google

Dagegen ist Polybius ein Feind aller unnützen Worte, er will nicht unterhalten sondern belehren, er denkt sich im

---

scheidet, nicht übersehen werden darf, nur *εὐχαριστότατα καὶ πιθανώτατα*, nicht *ἀληθῶς* sagt. Indess ist er bei dieser Vergleichung kaum weiter gegangen, als dass er der Geschichte die Aufgabe stellte die Wahrheit zu finden, die epideiktische Rede nur nach dem Schein streben liess, und dass er die Vorarbeiten des Historikers für mühsamer erklärte als die des Redners. Denn das ist der Unterschied, den zwischen beiden Gattungen Timäus machte, dieser aber hat, wie ihm Polybius a. a. O. 28, 12 vorwirft, nur das bereits von Ephorus Gesagte wiederholt. Danach könnte er sich begnügt haben — und auf mehr führt auch das von Blass Att. Bereds. II S. 400 Angeführte nicht — die Thatsachen, des Mythischen und sonstiger Irrthümer entkleidet, darzustellen. Wirklich führt auch nichts darauf, dass er sich bemüht habe unter der Oberfläche den verborgenen Zusammenhang der Dinge zu erforschen, wie er z. B., was die Ursachen des peloponnesischen Krieges betrifft, einfach den Klatsch der Zeitgenossen wieder vortrug (Blass a. a. O. S. 403). Und doch hätte erst auf diese Weise die Scheidung zwischen Geschichte und epideiktischer Rede vollzogen werden können, während so der Unterschied beider sich darauf beschränkte, dass die Rede das Scheinbare, die Geschichte das Erscheinende darstellte. Wie Ephorus bei stätem Bemühen sich über den Redner zu erheben doch immer wieder in die alte Gewohnheit zurückfällt, zeigt besonders, was ihm Strabo IX p. 422 vorgehalten hat, dass er es für unziemlich erklärte über das delphische Orakel etwas anderes als die Wahrheit zu sagen und dann doch Mythen erzählte. Es ist dasselbe schwankende Verhalten der Sage gegenüber, das wir auch bei Isocrates Panegyr. 28 f. (*πρῶτον μὲν τοίνυν, οὗ πρῶτον ἡ φύσις ἡμῶν ἐδεήθη, διὰ τῆς πόλεως τῆς ἡμετέρας ἐπορίσθη· καὶ γὰρ εἰ μυθώδης ὁ λόγος γέγονεν, ὅμως αὐτῷ καὶ νῦν ῥηθῆναι προσήκει*) wahrnehmen, und das noch greller hervortritt, wenn wir Panath. 1 (*νεώτερος μὲν ὢν προῃρούμην γράφειν τῶν λόγων οὐ τοὺς μυθώδεις οὐδὲ τοὺς τερατείας καὶ ψευδολογίας μεστούς, οἷς οἱ πολλοὶ μᾶλλον χαίρουσιν*) vergleichen; es scheint hiernach, dass das zur Schautragen, um nicht zu sagen, Coquettiren mit der Wahrhaftigkeit vom Meister auf den Schüler übergegangen ist.



Grunde wohl nur einen kleinen Kreis von Lesern,[1]) da er die Geschichte schreibt nicht für Müssige sondern für die welche die Geschichte machen.[2]) Für ihn besteht daher die Hauptaufgabe des Historikers in der Erforschung und Darstellung der Ursachen, die zu den Ereignissen geführt haben, nicht in der breiten Ausmalung des Geschehenen; das höchste Ziel aber, das er bei der Abfassung seiner Geschichte insbesondere sich gesteckt hat, ist der Nachweis, dass alle diese Ereignisse schliesslich in einem letzten Zwecke zusammenlaufen, welcher die Weltherrschaft der Römer ist. Seine Geschichte ist sonach einem Gemälde zu vergleichen, dessen Werth nicht auf dem Glanz der Farben, der Ausführung und Masse des Details, sondern auf der Zeichnung und Composition beruht, an dem wir auch im Einzelnen die scharfen Umrisse, noch mehr aber den Verstand bewundern, mit dem alle Theile auf einen Mittelpunkt bezogen sind, — einem Gemälde, das nicht ein bloss äusserlich zusammengehaltenes, sondern ein innerliches organisches Ganze bildet. Den Unterschied, der hiernach zwischen Polybius und Ephorus stattfindet, hat Polybius selber auf die Verschiedenheit der Zeiten und Ereignisse zurückgeführt I 3, 3: *ἐν μὲν οὖν τοῖς πρὸ τούτων χρόνοις ὡσανεὶ σποράδας εἶναι συνέβαινε τὰς τῆς οἰκουμένης πράξεις διὰ τὸ καὶ κατὰ τὰς ἐπιβολὰς μὲν ἔτι δὲ συντελείας αὐτῶν ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τοὺς τόπους διαφέρειν ἕκαστα τῶν πεπραγμένων. ἀπὸ δὲ τούτων τῶν καιρῶν οἱονεὶ σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν, συμπλέκεσθαί τε τὰς Ἰταλικὰς καὶ Λιβυκὰς πράξεις ταῖς τε κατὰ τὴν Ἀσίαν καὶ ταῖς Ἑλληνικαῖς, καὶ πρὸς ἓν γίνεσθαι τέλος τὴν ἀναφορὰν ἁπάντων.* Man darf aber die Frage aufwerfen, ob Ephorus, wenn er zu Polybius' Zeit gelebt

[1]) IX 1, 4 f., womit freilich I 1, 4 f. in Widerspruch zu stehen scheint.

[2]) IX 1, 4 2, 5.

hätte, ebenfalls diesen tiefern Zusammenhang der Ereignisse erkannt hätte: denn so offenkundig war derselbe doch nicht, dass er Niemand entgehen konnte, sonst wäre Polybius nicht der Erste gewesen, der seine Zeitgenossen darauf hinwies.[1]) Während Andere den Blick starr auf das Einzelne gerichtet hatten, über dasselbe nicht hinauskamen, so muss Polybius eine besondere Fähigkeit und Neigung besessen haben das Ganze zu erfassen, den Zusammenhang, eine zweckmässige Ordnung darin zu erkennen. Wirklich kennt er denn auch kein schöneres Schauspiel als das ihm diese Ordnung des Ganzen darbietet IX 21, 14: *καὶ ἔστιν ἀληθὲς τὸ πολλάκις ὑφ᾽ ἡμῶν εἰρημένον, ὡς οὐχ οἷόν τε περιλαβεῖν οὐδὲ συνθεάσασθαι τῇ ψυχῇ τὸ κάλλιστον θέαμα τῶν γεγονότων, λέγω δὲ τὴν τῶν ὅλων οἰκονομίαν, ἐκ τῶν τὰς κατὰ μέρος πράξεις γραφόντων.* Ja es ist vorzüglich die Freude hieran, die wenn wir seinen eigenen Worten trauen dürfen, ihn zum Geschichtschreiber seiner Zeit gemacht hat I 4, 1: *τὸ γὰρ τῆς ἡμετέρας πραγματείας ἴδιον καὶ τὸ θαυμάσιον τῶν καθ᾽ ἡμᾶς καιρῶν τοῦτό ἐστιν ὅτι, καθάπερ ἡ τύχη σχεδὸν ἅπαντα τὰ τῆς οἰκουμένης πράγματα πρὸς ἓν ἔκλινε μέρος καὶ πάντα νεύειν ἠνάγκασε πρὸς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν σκοπόν, οὕτως καὶ δεῖ διὰ τῆς ἱστορίας ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγαγεῖν τοῖς ἐντυγχάνουσι τὸν χειρισμὸν τῆς τύχης, ᾧ*

---

[1]) I 4, 2: *καὶ γὰρ τὸ προκαλεσάμενον ἡμᾶς καὶ παρορμῆσαν πρὸς τὴν ἐπιβολὴν τῆς ἱστορίας μάλιστα τοῦτο γέγονεν, σὺν δὲ τούτῳ καὶ τὸ μηδένα τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἐπιβεβλῆσθαι τῇ τῶν καθόλου πραγμάτων συντάξει· πολὺ γὰρ ἂν ἧττον ἔγωγε πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ἐφιλοτιμήθην. νῦν δ᾽ ὁρῶν τοὺς μὲν κατὰ μέρος πολέμους καί τινας τῶν ἅμα τούτοις πράξεων καὶ πλείους πραγματευομένους, τὴν δὲ καθόλου καὶ συλλήβδην οἰκονομίαν τῶν γεγονότων, πότε καὶ πόθεν ὡρμήθη καὶ πῶς ἔσχε τὴν συντέλειαν, ταύτην οὐδ᾽ ἐπιβαλόμενον οὐδένα βασανίζειν, ὅσον γε καὶ ἡμᾶς εἰδέναι, παντελῶς ὑπέλαβον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μὴ παραλιπεῖν μηδ᾽ ἐᾶσαι παρελθεῖν ἀνεπιστάτως τὸ κάλλιστον ἅμα καὶ ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης.*

κέχρηται πρὸς τὴν τῶν ὅλων πραγμάτων συντέλειαν. καὶ γὰρ τὸ προκαλεσάμενον ἡμᾶς καὶ παρορμῆσαν πρὸς τὴν ἐπιβολὴν τῆς ἱστορίας μάλιστα τοῦτο γέγονεν, σὺν δὲ τούτῳ καὶ τὸ μηδένα τῶν καθ' ἡμᾶς ἐπιβεβλῆσθαι τῇ τῶν καθόλου πραγμάτων συντάξει· πολὺ γὰρ ἂν ἧττον ἔγωγε πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ἐφιλοτιμήθην. νῦν δ' ὁρῶν τοὺς μὲν κατὰ μέρος πολέμους καί τινας τῶν ἅμα τούτοις πράξεων καὶ πλείους πραγματευομένους, τὴν δὲ καθόλου καὶ συλλήβδην οἰκονομίαν τῶν γεγονότων, πότε καὶ πόθεν ὡρμήθη καὶ πῶς ἔσχε τὴν συντέλειαν, ταύτην οὐδ' ἐπιβαλόμενον οὐδένα βασανίζειν, ὅσον γε καὶ ἡμᾶς εἰδέναι, παντελῶς ὑπέλαβον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μὴ παραλιπεῖν μηδ' ἐᾶσαι παρελθεῖν ἀνεπιστάτως τὸ κάλλιστον ἅμα καὶ ὠφελιμώτατον ἐπιτήδευμα τῆς τύχης. πολλὰ γὰρ αὕτη καινοποιοῦσα, καὶ συνεχῶς ἐναγωνιζομένη τοῖς τῶν ἀνθρώπων βίοις, οὐδέπω τοιόνδ' ἁπλῶς οὔτ' εἰργάσατο ἔργον οὔτ' ἠγωνίσατο ἀγώνισμα οἷον τὸ καθ' ἡμᾶς. Er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, dass nur aus dem Ganzen und dem Zusammenhang der Dinge auch die Kenntniss alles Einzelnen gewonnen werden kann, während umgekehrt wer nur die einzelnen Theile kennt ohne die Ordnung, in der sie verbunden sind, niemals zur Kenntniss des Ganzen gelangt I 4, 6. *Ὅπερ* (fährt er nach den zuletzt angeführten Worten fort) *ἐκ μὲν τῶν κατὰ μέρος γραφόντων τὰς ἱστορίας οὐχ οἷόν τε συνιδεῖν, εἰ μὴ καὶ τὰς ἐπιφανεστάτας πόλεις τις κατὰ μίαν ἑκάστην ἐπελθών, ἢ καὶ νὴ Δία γεγραμμένας χωρὶς ἀλλήλων θεασάμενος, εὐθέως ὑπολάβοι κατανενοηκέναι καὶ τὸ τῆς ὅλης οἰκουμένης σχῆμα καὶ τὴν σύμπασαν αὐτῆς θέσιν καὶ τάξιν· ὅπερ ἐστὶν οὐδαμῶς εἰκός. καθόλου μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκοῦσιν οἱ πεπεισμένοι διὰ τῆς κατὰ μέρος ἱστορίας μετρίως συνόψεσθαι τὰ ὅλα παραπλήσιόν τι πάσχειν, ὡς ἂν εἴ τινες ἐμψύχου καὶ καλοῦ σώματος γεγονότος διεῤῥιμμένα τὰ μέρη θεώμενοι νομίζοιεν ἱκανῶς αὐτόπται γίνεσθαι*

Digitized by Google

τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ τοῦ ζῴου καὶ καλλονῆς. εἰ γάρ τις αὐτίκα μάλα συνθεὶς καὶ τέλειον αὖθις ἀπεργασάμενος τὸ ζῷον τῷ τε εἴδει καὶ τῇ τῆς ψυχῆς εὐπρεπείᾳ κἄπειτα πάλιν ἐπιδεικνύοι τοῖς αὐτοῖς ἐκείνοις, ταχέως ἂν οἶμαι πάντας αὐτοὺς ὁμολογήσειν διότι καὶ λίαν πολύ τι τῆς ἀληθείας ἀπελείποντο πρόσθεν καὶ παραπλήσιοι τοῖς ὀνειρώττουσιν ἦσαν. ἔννοιαν μὲν γὰρ λαβεῖν ἀπὸ μέρους τῶν ὅλων δυνατόν, ἐπιστήμην δὲ καὶ γνώμην ἀτρεκῆ σχεῖν ἀδύνατον. διὸ παντελῶς βραχύ τι νομιστέον συμβάλλεσθαι τὴν κατὰ μέρος ἱστορίαν πρὸς τὴν τῶν ὅλων ἐμπειρίαν καὶ πίστιν. ἐκ μέντοιγε τῆς ἁπάντων πρὸς ἄλληλα συμπλοκῆς καὶ παραθέσεως, ἔτι δ' ὁμοιότητος καὶ διαφορᾶς, μόνως ἄν τις ἐφίκοιτο καὶ δυνηθείη κατοπτεύσας ἅμα καὶ τὸ χρήσιμον καὶ τὸ τερπνὸν ἐκ τῆς ἱστορίας ἀναλαβεῖν. Der Satz, der hier ganz allgemein ausgesprochen wird, dass eine Erkenntniss des Einzelnen ohne die des Ganzen nicht möglich sei, setzt, so wie er hier von Polybius ausgeführt wird, eine gewisse philosophische Bildung voraus oder macht sie doch wenigstens sehr wahrscheinlich. Nicht jede Philosophie aber war geeignet ihm diesen Gedanken so tief einzuprägen, ihn so lebhaft für die Betrachtung aller Dinge aus dem Ganzen zu begeistern. Weder die atomistische noch die peripatetische wäre dies im Stande gewesen; vielmehr können nur zwei Philosophien, die platonische und die stoische in Frage kommen. Für die stoische werden wir uns hier aus zwei Gründen entscheiden: einmal, weil wir schon anderwärts Polybius durch sie beeinflusst gefunden haben, und dann weil die Stoiker mit dieser Betrachtung aller Dinge im Ganzen und aus dem Ganzen doch noch mehr Ernst gemacht haben als selbst Platon. Wie nach den Stoikern alles, auch das Geringfügigste in die unauflösliche Kette der Ursachen und Wirkungen eingefügt war, die das Universum zusammenhielt und den Zwecken der göttlichen Vor-

Digitized by Google

sehung unterwarf, so konnte auch Alles erst in seinem eigenthümlichen Wesen und in seinem Werthe erkannt werden, wenn man es im Verhältniss zu allem Uebrigen und in Beziehung auf das Weltganze fasste. Besonders ihre Theodicee machte es den Stoikern geradezu zur Pflicht alles Einzelne nur im Lichte des Ganzen zu schauen. Dieselbe Ordnung, derselbe geregelte Zusammenhang findet aber nicht bloss im System der Natur und des Seins, sondern auch in dessen Spiegelbilde, dem System der Wissenschaft statt. Die einzelnen Stoiker stritten zwar über die Art, wie sie die drei Disciplinen in der Philosophie ordnen sollten; aber dass sie überhaupt stritten, zeigt nur um so mehr, wie viel ihnen daran gelegen war eine bestimmte Ordnung festzustellen und wie fest sie von dem systematischen Zusammenhang überzeugt waren, dem zu Folge in der Wissenschaft eine Erkenntniss und in der Philosophie eine Disciplin die andere bedingt. In keiner andern Philosophie des Alterthums hat man auf diese Frage nach der Ordnung der philosophischen Disciplinen so viel Werth gelegt. Die Vermuthung liegt daher nahe und hat viel für sich, dass die Polybius vielleicht angeborene Lust an universeller Betrachtung in der Schule der Stoa gewachsen und gereift ist. Hier trat ihm überall der Satz entgegen, dass die Betrachtung bloss des Einzelnen werthlos sei, hier hatte er gelernt — und am Meisten konnte er es von Panätius lernen, der von den Wirkungen der Vorsehung gross genug dachte um darunter auch die Unvergänglichkeit der Welt zu rechnen — den Blick auf das Universum zu richten und in der Ordnung die unvergleichliche Schönheit des Weltganzen zu bewundern. Wenn er dann so vorbereitet den Blick auf die menschlichen Geschicke, die historischen Begebenheiten wandte, so war es nur natürlich, dass wie den der in die Sonne geblickt hat, deren Bild nun immer weiter verfolgt.

Digitized by Google

so er auch hier im beschränkten Kreise das Universum und dessen weise Ordnung wieder fand oder sich in ihm wenigstens das Bedürfniss es wieder zu finden regte. Diesem Bedürfniss kam dann allerdings die Zeit in der lebte, wunderbar entgegen. Die Geschicke der einzelnen Völker und Staaten, die früher gesondert sich erfüllten, fingen endlich an sich zu verbinden und nicht um sich zu verwirren, sondern um einem letzten Ziele gemeinsam zuzusteuern; seit Jahrzehnten waren Menschenwitz und Menschenkraft im Bunde mit unbekannten Mächten um die gesammte antike Welt einem Staate und einem Volke zu unterwerfen, gerade wie nach der Ansicht der meisten Stoiker in der einen Periode der Welt aus dem uranfänglichen Chaos die göttliche Vernunft sich immer mehr zu Sieg und Herrschaft durcharbeiten sollte. Einen providentiellen Zug konnte Polybius in dieser geschichtlichen Entwicklung um so mehr erblicken, als dieselbe auf den Sieg und die Herrschaft nicht eines beliebigen Volkes und Staates sondern desjenigen hinauslief, in dem endlich einmal das Ideal einer Staatsverfassung erschienen war. So kam Polybius dazu eine Geschichte zu schreiben, die sich von allen historischen Werken Früherer, auch dem des Ephorus dadurch unterschied, dass sie die Ereignisse und Handlungen nicht bloss neben einander stellte sondern insgesammt auf einen letzten Zweck bezog und so mehr noch als ein künstlerisches, ein wissenschaftliches Ganze schuf: die letzte oder doch eine besonders starke Quelle der historischen Eigenthümlichkeit des Polybius ist also in dem Ideenkreise der Stoa zu suchen.

Je mehr ich von der Wichtigkeit dieses Ergebnisses der bisherigen Untersuchung überzeugt bin, desto mehr liegt mir daran es möglichst fest zu stellen und namentlich gegen die Angriffe derer zu vertheidigen, die es für Blasphemie halten werden Polybius den nüchternen Historiker auch nur in den Verdacht eines schwärmenden Philosophen und nun gar


Digitized by Google

eines stoischen Philosophen zu bringen. Ich will daher zuerst zu zeigen versuchen, dass eine solche Wirkung auf eine einzelne Wissenschaft, wie ich sie eben dem Stoicismus zugetraut habe, dessen Wesen nicht fremd ist. Eine ähnliche Wirkung hat der Stoicismus auch auf die grammatischen Studien geübt. Während die Alexandriner, besonders Aristarch die Mittel zur Erklärung der Schriftsteller oder wenigstens Homers aus diesem selber schöpften, glaubten Krates und seine Schule nicht auskommen zu können, wenn sie nicht mancherlei andere Kenntnisse und Studien mit zu Hilfe nahmen. In demselben Maasse als die letzteren Homer nicht bloss als Dichter sondern auch als Historiker und Gelehrten fassten, mussten auch ihre Studien einen grösseren Umfang annehmen als die der Alexandriner. Die Grammatik, wie diese sie trieben, schien ihnen isolirt nicht bestehen zu können, sondern nur im Zusammenhang mit anderen Disciplinen, die sie insgesammt unter dem Namen der *λογικὴ ἐπιστήμη* vereinigten. Wer aber im Besitze dieser umfassenden Wissenschaft war, der war nach ihnen nicht mehr *γραμματικός*, sondern *κριτικός*: weshalb Krates auf diesen Ehrennamen Anspruch erhob.[1]) So sehen wir auch auf dem grammatischen Gebiet die

[1]) Sext. Emp. adv. math. I 79: *καὶ γὰρ ἐκεῖνος* (sc. *Κράτης*) *ἔλεγε διαφέρειν τὸν κριτικὸν τοῦ γραμματικοῦ· καὶ τὸν μὲν κριτικὸν πάσης, φησί, δεῖ λογικῆς ἐπιστήμης ἔμπειρον εἶναι, τὸν δὲ γραμματικὸν ἁπλῶς γλωσσῶν ἐξηγητικὸν καὶ προσῳδίας ἀποδοτικὸν καὶ τῶν τούτοις παραπλησίων εἰδήμονα· παρὸ καὶ ἐοικέναι ἐκεῖνον μὲν ἀρχιτέκτονι, τὸν δὲ γραμματικὸν ὑπηρέτῃ.* Es scheint mir kaum einem Zweifel unterworfen, dass unter dem *γραμματικός*, den er hier einen Diener des *κριτικὸς* nennt, Krates den Aristarch im Auge hat. Dies ist auch die Ansicht von C. Wachsmuth de Cratete Mallota S. 9. Ob unter der *λογικὴ ἐπιστήμη* die Logik der Stoiker zu verstehen ist, die ja ebenfalls Vieles in sich begreift, was ausserhalb des Studienkreises der Alexandriner lag (so Wachsmuth de Crat. Mall. S. 8), oder ob der Ausdruck in allgemeinerer Bedeutung zu nehmen ist

Stoiker ihrem Grundsatz treu bleiben, dass der Theil nicht ohne das Ganze erkannt werden könne und eine bis dahin

(so Ruhnken elog. Hemsterhus. 16: Recte Crates Mallotes, quem haec ipsa ars nobilitavit, apud Sextum Empiricum in critico requirit omnis liberalis doctrinae, quam Graeci ἐγκυκλοπαιδείαν vocant, scientiam. Si igitur ad criticam adspirare velis, de Cratetis praecepto, ante grammaticam, non vulgarem istam, sed altiorem, percipias, habites in poëtis et oratoribus, peragres latissimum historiae campum, mente complectaris universam philosophiam, et his omnibus adjungas mathesin, maxime partes illas, quae mentem exacuunt ad verum cernendum. Vgl. auch Rud. Schmidt Stoicor. grammatica S. 3, 3), will ich nicht entscheiden. Denn obgleich es das Nächste zu sein scheint unter der λογικὴ ἐπιστήμη die Logik zu verstehen, so wird man doch dagegen bedenklich, wenn man sieht, dass Tauriskos, der Schüler des Krates, das λογικὸν nur als einen Theil der κριτικὴ betrachtete Sext. Emp. adv. math. I 248 (doch nennt auch Asklepiades bei Sext. a. a. O. 252 unter den drei Theilen der γραμματικὴ ein γραμματικὸν μέρος im engeren Sinne. Uebrigens ist mit Tauriskos' Eintheilung der κριτικὴ zu vergleichen Polybius' Eintheilung der Feldherrnkunst IX 14), und wenn man weiter erwägt, dass Krates, der doch offenbar nicht mehr als κριτικὸς sein wollte, dann das Maass dessen, was er selbst dem κριτικὸς zugestand, weit überschritten haben würde, da ein Commentator des Arat und ein Erklärer des Homer wie Krates war auch in der stoischen Physik beschlagen sein musste. (Vielleicht ist in λογικὴ ἐπιστήμη dieselbe weitere Bedeutung von λογικὸς wie in λογικὸν μάθημα bei Sext. math. II 51, welches von den Theoremen der μουσικὴ und ἰατρικὴ ebenso wie von denen der ῥητορικὴ gebraucht wird. Vgl. auch 8 die Definition der ἰατρικὴ als τέχνη ἰατρικῶν λόγων und die τέχνη λογικὴ bei Galen de plac. Hipp. et Plat. 652. Auf eine λογικὴ ἐπιστήμη im weiteren Sinne führt auch bei Stob. ecl. II 128 die Definition der ἐπιστήμη als σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τοιούτων, οἷον ἡ τῶν κατὰ μέρος λογικὴ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα. Diese λογ. ἐπιστ. ist, wie man auch nach der bei Stobäus folgenden Definition vermuthen darf, dieselbe wie die τεχνικὴ ἐπιστήμη. Beide sind von den ἐπιτηδεύματα zu unterscheiden, die man nach gewöhnlichem Sprachgebrauch ebenfalls als ἐπιστῆμαι und τέχναι bezeichnete Stob. 126 f. Chrysipp verstand unter λογική τε καὶ κριτικὴ δύναμις die Vernunft Galen de plac. Hipp. et Plat. p. 590.)


Digitized by Google

vereinzelte Disciplin in einen grösseren Zusammenhang einfügen, gerade wie Polybius die Einzelgeschichte isolirt für ungenügend erklärte und nur innerhalb der Universalgeschichte gelten liess. — Nehmen wir an, dass das Werk des Polybius aus dem Geiste der Stoa geboren, so erklärt sich ferner leichter der Umstand, der doch zum Nachdenken auffordert, dass die beiden Fortsetzer dieses Werkes, die beiden, welche *τὰ μετὰ Πολύβιον* schrieben, Posidonius[1]) und Strabo, also zwei Stoiker sind. — Und endlich ist es denn so unerhört, dass die Philosophie einmal Einfluss gewinnt auf die historische Darstellung und Methode? Um von anderen Beispielen zu schweigen, so liegt es doch auf der Hand, dass in dem Eifer, mit dem die peripatetischen Historiker die Einzelforschung betrieben, nur die Richtung der aristotelischen Philosophie auf das Individuelle in allen Dingen zum Vorschein kommt. Dazu bilden die Stoiker jetzt den rechten Gegensatz: denn während in der peripatetischen Philosophie und Geschichte Forschung und Darstellung sich ins Einzelne zerstreuen[2]), spiegelt sich in dem Werke des Polybius die Rich-

---

Es trägt dies auch wenig aus, wie man sich entscheidet, denn auch wenn die Pergamener die Logik im Sinne der Stoiker fassten, so wurden sie bei dem Zusammenhang, der nach den Stoikern zwischen dieser und den beiden andern Disciplinen der Philosophie bestand, auch zur Physik und Ethik und damit bis an die Grenzen alles Wissens geführt. — Der Streit der Pergamener und Aristarcheer erinnert übrigens in mancher Beziehung an den Gegensatz, in dem eine Zeit lang in unserem Jahrhundert die Vertreter der formalen und realen Philologie standen.

[1]) Die Zweifel, welche Bake Posidonii rel. S. 250 gegen die Identität dieses Historikers mit dem bekannten Philosophen erhoben hat, darf man jetzt wohl unberücksichtigt lassen. — Wie Polybius *τὰ περὶ τὰς τάξεις ὑπομνήματα* so hatte auch Posidon eine *τέχνη τακτική* verfasst vgl. Bake 252.

[2]) Hat doch allem Anschein nach der Meister der Peripatetiker an die Möglichkeit einer zusammenfassenden Geschichtsbetrachtung

Digitized by Google

tung der Stoiker auf das Ganze, in dem das Einzelne verschwindet oder doch nur als dienendes Glied zur Geltung kommt, dieser wahrhaft grossartige Zug, den die Stoiker als bestes Erbtheil von Heraklit überkommen haben.

---

nicht gedacht. Dies darf man aus Poet. c. 23 p. 1459ª 16 ff. schliessen: *περὶ δὲ τῆς διηγηματικῆς καὶ ἐν μέτρῳ μιμητικῆς, ὅτι δεῖ τοὺς μύθους καθάπερ ἐν ταῖς τραγῳδίαις συνιστάναι δραματικοὺς καὶ περὶ μίαν πρᾶξιν ὅλην καὶ τελείαν ἔχουσαν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος, ἵν' ὥσπερ ζῷον ἓν ὅλον ποιῇ τὴν οἰκείαν ἡδονήν, δῆλον καὶ μὴ ὁμοίας ἱστορίας τὰς συνήθεις εἶναι, ἐν αἷς ἀνάγκη οὐχὶ μιᾶς πράξεως ποιεῖσθαι δήλωσιν ἀλλ' ἑνὸς χρόνου, ὅσα ἐν τούτῳ συνέβη περὶ ἕνα ἢ πλείους, ὧν ἕκαστον ὡς ἔτυχεν ἔχει πρὸς ἄλληλα. ὥσπερ γὰρ κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἥ τ' ἐν Σαλαμῖνι ἐγένετο ναυμαχία καὶ ἡ ἐν Σικελίᾳ Καρχηδονίων μάχη οὐδὲν πρὸς τὸ αὐτὸ συντείνουσαι τέλος, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ἐφεξῆς χρόνοις ἐνίοτε γίνεται θάτερον μετὰ θάτερον, ἐξ ὧν ἓν οὐδὲν γίνεται τέλος.* Vgl. dazu Vahlen Beitr. III S. 276. Denn mag man immer (mit Vahlen a. a. O. S. 326) in *συνήθεις* eine Einschränkung des Urtheils über die Geschichtsdarstellungen finden, so kann doch diesen Worten zufolge Aristoteles eine einheitliche auf ein Ziel gerichtete historische Darstellung nur in einem engeren Kreise für möglich gehalten haben. Dem gegenüber ist bemerkenswerth dass wo uns der Gedanke einer zusammenhängenden zu einem Ganzen geordneten weltgeschichtlichen Darstellung entgegentritt, derselbe deutliche Spuren stoischen Ursprungs an sich trägt. So lesen wir zu Anfang von Diodors Bibliothek (I 3): *Ἔπειτα πάντας ἀνθρώπους, μετέχοντας μὲν τῆς πρὸς ἀλλήλους συγγενείας, τόποις δὲ καὶ χρόνοις διεστηκότας, ἐφιλοτιμήθησαν ὑπὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν σύνταξιν ἀγαγεῖν, ὥσπερ τινὲς ὑπουργοὶ τῆς θείας προνοίας γενηθέντες. Ἐκείνη τε γὰρ τὴν τῶν ὁρωμένων ἄστρων διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις εἰς κοινὴν ἀναλογίαν συνθεῖσα κυκλεῖ συνεχῶς ἅπαντα τὸν αἰῶνα, τὸ ἐπιβάλλον ἑκάστοις ἐκ τῆς πεπρωμένης μερίζουσα, οἵ τε τὰς κοινὰς τῆς οἰκουμένης πράξεις καθάπερ μιᾶς πόλεως ἀναγράψαντες ἕνα λόγον καὶ κοινὸν χρηματιστήριον τῶν συντετελεσμένων ἀπέδειξαν τὰς ἑαυτῶν πραγματείας.* Wer kann insbesondere in der Anerkennung der *πρόνοια* und in der Auffassung der Welt als einer *πόλις* den Einfluss der stoischen Lehre verkennen?


Digitized by Google

Excurs VIII.

(zu S. 24, 2)

Das Kapitel der von den Philosophen und überhaupt den Theoretikern des Alterthums zur Erläuterung ihrer Lehren gebrauchten Beispiele liegt noch sehr im Argen und ist nur hin und wieder gestreift worden. Abgesehen von der Wiederkehr derselben Beispiele und der darin sich kundgebenden Tradition, deren Beobachtung wichtig werden könnte um den Ursprung einer Lehre festzustellen, hat man nicht auf eine Eigenthümlichkeit des griechischen Geistes geachtet, die auch in diesem scheinbar so unbedeutenden Punkte sich nicht verleugnet. Es ist dieselbe die bei der Vergleichung der griechischen und römischen Götterlehre uns so deutlich vor Augen tritt, die Neigung zu individueller Gestaltung und die damit zusammenhängende Freude an sinnlich lebendiger Anschauung, gegenüber dem Sich-Genügen-Lassen an kahlen Abstractionen. Das Letztere war die Eigenheit der Römer. Ihrem praktischen Sinne entsprach es immer nur das Nothwendige zu thun: daher erscheinen in der Wissenschaft, die sie am meisten ihrem Sinne gemäss ausgebildet haben, in der Jurisprudenz als Beispiele, als Vertreter der Menschen überhaupt Cajus und Titius, blosse Namen, blosse Zeichen, für den Zweck aber vollkommen genügend, oder solche für den besonderen Zweck erst geschaffene Missbildungen wie Aulus Agerius und Numerius Negidius. Ganz

Digitized by Google

anders verfuhren hier die Griechen. Die Beispiele, die sie wählen, sind concrete lebendige Gestalten, ob sie nun der Sage angehören wie Thersites Agamemnon (Diog. VII 160. Epiktet. diss. IV 2, 10) und andere (Sext. Emp. dogm. IV 98) oder der Geschichte. In dem letzteren Falle sind es entweder berühmte Persönlichkeiten überhaupt wie Alexander der Grosse (Diog. VII 165), der Flötenspieler Ismenias (Diog. VII 125), Kleon und Kallias (bei Aristoteles), oder solche die dem, der das Beispiel anführt, näher standen, wie Sokrates als Beispiel ohne Zweifel zuerst von den Sokratikern und Platon von den Platonikern gebraucht wurde, wie noch später in der epikureischen Schule Epikur selber, Metrodor (Fr. Bahnsch über Philodems Schrift *περὶ σημείων καὶ σημειώσ.* S. 13) und Hermarchus (Cicero Acad. pr. 97) zu demselben Zwecke dienten. Es ist dasselbe wenn von den Grammatikern Aristophanes und Aristarch als Beispiele benutzt wurden (Varro LL. VI 1, 1. Nauck Aristoph. Byz. S. 6, 8). Noch bis in die christlichen Zeiten hat sich diese griechische Weise fortgepflanzt, wie man daraus sieht, dass Origenes (in Worten des Epiphanius bei Gataker zu M. Aurel. X 7) Petrus und Paulus als Beispiele anführt und Suidas (u. *σύμβαμα*) an Stelle des heidnischen Dion (Diog. VII 65) den Johannes setzt. Von dieser Regel scheint es aber Ausnahmen zu geben. So erscheint bei Aristoteles häufig der Name des Koriskos (s. Index von Bonitz). Eine berühmte Persönlichkeit der Geschichte hat denselben allerdings nicht getragen; wohl aber hiess so ein den Platonikern jedenfalls nicht unbekannter Mann, derselbe der zu den Adressaten des sechsten platonischen Briefes gehört. Als Platoniker könnte Aristoteles, der überdies vielleicht mit ihm ebenso befreundet war wie mit Hermias an den sich der genannte Brief gleichfalls wendet, ihn als Beispiel gewählt haben gerade wie dies Theophrast mit seinem Mitschüler Phanias (schol. bei Waitz



Organon I S. 40) gethan hat. Durch Lampros und Ileus (Magna Mor. II 7 p. 1205ª 19 ff.) werden wir jetzt die Regel nicht umstossen lassen sondern uns bescheiden nicht zu wissen' wer die historischen Träger dieser Namen waren. Ein gewichtiger Einwurf wartet unser aber noch, der von dem Namen *Δίων* hergenommen ist. Dies ist vielleicht derjenige Name der neben dem des Sokrates am häufigsten erscheint. Freudenthal Hellenist. Stud. S. 311 scheint ihn für einen beliebig gewählten zu halten und stellt ihn wohl deshalb auf eine Stufe mit *Θέων*. In der That werden diese beiden Namen ausserordentlich häufig mit einander verbunden. Hier ist indessen wohl denkbar, dass, wenn *Δίων* als Beispiel aus irgend einem andern Grunde eingeführt war, *Θέων* ihm auf Grund einer etymologischen Spielerei gerade so an die Seite und gegenüber gestellt wurde wie dies mit *Δίωνα* und *Δία* in Worten Chrysipps (Plut. comm. not. p. 1076 A. Auch auf die Benennung der beiden Sklaven des Peripatetikers Lykon, Dion und Theon, könnte die Etymologie Einfluss geübt haben vgl. Diog. L. V. 73) geschieht.[1]) Was nun den Namen *Δίων* betrifft, sollte da gerade eines der am häufigsten gewählten Beispiele eine Ausnahme von der Regel machen, nach der sonst die Beispiele gewählt werden? Auf die richtige Spur führen uns Sextus Emp. adv. dogm. I 212 ff. und 221 und Ptolemäus *π. κριτ. καὶ ἡγ.* S. XIII ed. Hanow, von denen jener in den Beispielen mit Dion und Platon abwechselt dieser beide ver-

[1]) Freudenthal irrt, wenn er auch *Διοκλῆς* zu den stoischen Schulbeispielen rechnet. Mit Recht hat ihm dies bereits Maass vorgehalten De biographis Graecis (Philol. Untersuch. von Kiessling u. Wilamowitz III) S. 15. Vgl. ausserdem oben S. 258, 1. Zu den dort angeführten Beispielen solcher die sich selber citiren kommen noch die Grammatiker Phrynichus, Apollonius, Phavorinus (Lobeck Phryn. S. 58) und ausserdem Varro bei Gellius XI 1, 4.

Digitized by Google

bindet. Nehmen wir dazu die an andern Fällen beobachtete Regel, so wird es wahrscheinlich, dass Dion kein anderer als Platons bekannter Freund ist, und dass sein Name zuerst in den dialektischen Uebungen der Akademie als Beispiel verwendet wurde und von da mit Platons Namen in den Gebrauch der Stoa überging. Schlagend wird dieses Ergebniss bestätigt durch Ammonius (schol. Aristot. p. 105ᵃ 16), der als Beispiel gibt *Πλάτων Δίωνα φιλεῖ*. Denn dass dieser Dion ein anderer sei als der gewöhnlich in den Beispielen der stoischen Schule erscheinende, ist um so weniger anzunehmen als Ammonius gerade eine stoische Lehre erläutern will. Nun könnte man freilich sagen: ja es ist derselbe, d. h. er vertritt auch hier die Stelle eines beliebigen Menschen, so dass es statt *Δίωνα* ebenso gut heissen könnte *τινά*. Dieser Vermuthung wird aber durch das parallele ebenfalls von Ammonius a. a. O. beigebrachte Beispiel *Σωκράτει Ἀλκιβιάδου μέλει* aller Boden entzogen. Danach muss vielmehr auch Dion Platons Freund gewesen sein.[1]) Diese Bemerkungen wollen keineswegs erschöpfen sondern nur auf einen Punkt hinweisen, der etwas mehr Aufmerksamkeit als ihm bisher von Seite der Philologen zu Theil geworden ist wohl verdiente.

[1]) Davon dass auch Dion ursprünglich kein blosser Name sondern eine bestimmte historische Persönlichkeit war, weiss freilich Plutarch nichts mehr, wie man aus folgender Bemerkung (Quaest. Rom. 30) sieht: *τοῖς ὀνόμασι τούτοις ἄλλως κέχρηνται κοινοῖς οὖσι, ὥσπερ οἱ νομικοὶ Γάϊον, Σήϊον καὶ Λούκιον καὶ οἱ φιλόσοφοι Δίωνα καὶ Θέωνα παραλαμβάνουσι.*



Berichtigungen und Nachträge

zu S. 32 Anm. Der Titel von Sphärus' Schrift περὶ ὁμοίων wird sich vielmehr auf die Fälle bezogen haben, in denen die Aehnlichkeit zweier Dinge es dem Weisen unmöglich machte zwischen beiden zu unterscheiden. Man nannte dergleichen Dinge ὅμοια (Sextus Emp. adv. dogm. I 409) und berief sich auf sie um den Stoikern zu zeigen dass auch der Weise nicht immer im Stande sein werde wahre und falsche Vorstellungen zu unterscheiden (Sextus a. a. O.). Dass Sphärus sich an diesem Streit betheiligte, scheint sich aus der von Diogenes VII 177 erzählten Anekdote zu ergeben.

zu S. 89, 3. Das über Diog. VII 102 Bemerkte ist nach Maassgabe von S. 458 f. zu modifiziren.

zu S. 181, 1. Vgl. indessen über den Ausdruck βίου δυσμαί Vahlen zu Aristot. Poet. 21 p. 1457 b 24.

zu S. 247. Zur Bestätigung der Vermuthung dass unter den Sophisten Karneades zu verstehen sei, darf man vielleicht hinweisen auf Philostratus vit. soph. I 4: καὶ Καρνεάδης δὲ ὁ Ἀθηναῖος ἐν σοφισταῖς ἐγράφετο, φιλοσόφως μὲν γὰρ κατεσκεύαστο τὴν γνώμην, τὴν δὲ ἰσχὺν τῶν λόγων ἐς τὴν ἄγαν ἤλαυνε δεινότητα.

zu S. 353, 2. Die Bedeutung des Prädicats κάλλιστα wird dadurch abgeschwächt dass Diogenes dasselbe IX 116 auch Schriften des Sextus Empiricus ertheilt.

zu S. 382, 1. Die Vermuthung dass zu schreiben sei ὀνόματος Στωϊκοῦ hatte bereits Kayser zu Philostr. vit. soph. S. 182 ausgesprochen.

zu S. 394 Anm. Derselbe ältere Sprachgebrauch scheint auch noch zu gelten bei Marcus Argentarius epigr. I ed. Jacobs.

zu S. 435 Anm. Auch zu der Lehre, dass die Tugend verschieden ist nach den Individualitäten, konnte Panätius durch Plato angeregt werden, der die Bürger seines Idealstaates nach ihrer Naturanlage in verschiedene Klassen sondert und jeder derselben eine eigenthümliche Tugend zuweist.

Digitized by Google

zu S. 550 Anm. Nachträglich bemerke ich, dass die Gleichsetzung des Körperlichen und Seienden sich schon in der unter stoischem Einflusse stehenden Topik Ciceros findet. Man lese nämlich top. 26: definitionum autem duo genera prima: unum earum rerum quae sunt, alterum earum quae intelleguntur. esse ea dico quae cerni tangive possunt, ut fundum aedes parietem — — — non esse rursus ea dico, quae tangi demonstrarive non possunt, cerni tamen animo atque intellegi possunt, ut si usucapionem, si tutelam, si gentem, si agnationem definias, quarum rerum nullum subest quasi corpus, est tamen quaedam conformatio insignita et impressa [in] intellegentia, quam notionem voco. Und hiermit vergleiche man Gaj. L. 1 § 1 D. de div. rer. (1, 8): quaedam praeterea res corporales sunt, quaedam incorporales. corporales hae sunt, quae tangi possunt, veluti fundus homo vestis aurum argentum et denique aliae res innumerabiles: incorporales sunt quae tangi non possunt, qualia sunt ea quae in jure consistunt sicut hereditas, usus fructus, obligationes quoquo modo contractae. S. dazu Puchta Institut. II S. 127.

zu S. 667. Erwähnt werden konnte noch, dass aus Kyrene auch der Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis, Ptolemaios, stammte vgl. Diog. IX 115.



Druck von Pöschel & Trepte in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google



875.1
P14L
v.2

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

OCT -
SPRING 1982



Digitized by Google